





المَحَجّة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة
30



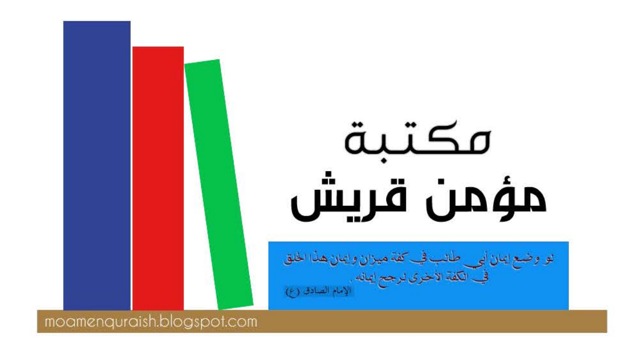
ملفّ العدد: الألم من منظور دينيّ فلسفيّ

دراسات وأبحاث



مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الديني والملسمة الإسلامية







العـدد الثلاثون ٢٠١٥

فهرس المحتويات

ملفّ العدد: الألم من منظور دينيّ فلسفيّ

دراسات وأبحاث

ملفّ العدد ٣١ [المهدويّة وآخر الزمان]
ملفّ العدد ٣٢ [الخلاص]

هجـين هو البحث في سؤال الألم. وكأنّـك تتلمّس استنارةً تنتظرك بعد طوي درب جلجلة محفوفة بتأوّهات وأوجاع مختلفة لكثرة شدّتها وضعفها.

وكأنّ الطين الكامن في الجسد يحتاج إلى جرح ما كي يفيض بما فيه، سمّه جرح حبيب، كمـا في الأدبيّـات المسيحيّة، أو سمّه إن شئت دوكها كما في الأدبيّات المشرقيّة، هو هو، ألم يتربّصـك، ثمّ يجتاحك، ليعبر، من ثـمّ، بك، نحو النور من مدلهمّات طينك أنت، لتلتحق بتحقّقه تاليًا بركب الاستنارة.

ولكـي تنفصل عـن طينك الأرضيّ تحتـاج إلى جرح يولد في ذاتك وصـلًا بعد فصل، وديمومـةً بعض انقطاع، فتفارق، حينهـا، الجسد لتكالم ما هو أعلى. فـالألم، إذ ذاك، ليس عبثيًا، بل هو الندب الذي يحقّق فيك يقظةً تخرجك من سنة الغفلة، آخذًا إيّاك نحو وصال، وهذا هو عين مفهوم الابتلاء الذي حدّث الله به الإنسان في القرآن قائلًا: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[1].

وعليه، تختلف الآراء حيال مفهوم الألم وتتعدّد.

يستهلّ حسن جابر ملفّ هذا العدد باسطًا للدور الذي يضطلع به الألم في صميم تشكيل الحضارة. ومن ثمّ يطوّر حسن بدران في المقالة الثانية مقاربته للألم ببعدين اثنين، بعد فلسفيّ وعرفـانيّ، متناولًا هويّة الألم بما هو هـو، وتمثّلاته الكامنة في بنية الإنسـان النفسيّة والعقليّة والجسديّـة. وثالثًـا، يعرض لنا سليم بسترس النظـرة المسيسحيّة للألم بما هـو جزء من حياة الإنسان ومن طبيعته، عبره يظهر مجد الله ومحبّته. أمّا أحمد ماجد فيقدّم قراءةً لموقعيّة الألم في الأساطير القديمة التي تتبدّل بتبدّل السياقات الحضاريّة، مبيّنًا الدلالات الطقوسيّة والشعيريّة في ذلك.

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

ومن ثمّ يلج عليّ الموسوي في مبحث الألم، مختطًّا إيّاه بما هو فعل إلهيّ من جهة، يسلب مـن الإنسان الرفـاه واللذّة، وارتقاء بشريّ من جهة أخرى، يوصلـه إلى الكمال. أمّا حسن رضا فيعالج موقعيّة الألم في حفر المبدإ الأخلاقيّ وتشذيبه، مشكّلًا، تاليًا، فيصلًا لا محيد عنه في بنيـة الفكر الأخلاقيّ. وفي الورقة الأخيرة من الملفّ، يبسط سمير خير الدين للألم بما هو ارتباط بالشعور باللحظة نفسها، اللحظة التي تغدو معياريّةً في مآلات الإنسان ونشأته.

وأمّا بـاب «دراسات وأبحاث»، فيشتمل على ثلاث دراسات. يعالج جورج خوّام في أولاهـا مفهوم النفس عنـد غريغوريوس أسقف نيصة، مبيّنًا منشأهـا، وطبيعتها، وعلاقتها بالجسـد، دائمًا وفق غريغوريوس. ويختطّ محمّد عليّ شمس الدين، تاليًا، بعض ملاحظات له في الشعر بما هو نشوة حسّيّة، وفي الفلسفة بما هي نشوة عقليّة، ولكن، إن كليهما إلّا تجلّ لمستـور متافيزيقيّ واحد. وفي الدراسة الأخيرة نقـدّم ترجمةً لمقال «المحايثة: حياة»، لجيل دولوز، يعرض فيها فهمه للمحايثة، معتبرًا أنّها حياة ولا شيء سوى ذلك.

ملــفّ العــدد





موقع الألم في فلسفة الحضارة

حسن جابر[1]

يكتسي الألم معنًى إيجابيًّا قبالة اللذّة، أو السعادة، اللتين تنطويان، فيما تنطويان عليه، على معنًى سلبيّ. يولّد الألم الأوّل في النفس حافزًا، كما يشكّل مثارًا للعقل لإعمال الفكر والبحث، فيما اللذّة تبعث على التواكل والاستكانة. والألم أصناف، إمّا ألم ماديّ، أو معنويّ، أو معرفيّ. تشكّل صبغات الألم هذه، جميعًا، عوامل فاعلة في بناء الحضارة، وهي عوامل لا فكاك ولا انفصال فيها، بحيث يصعب عزل تأثير كلّ منها في الآخر.

المفردات المفتاحيّة: الحضارة؛ القلق؛ اللذّة؛ العقل؛ الحرّيّة.

الحضارة كمفهوم سجاليّ مفتوح على آفاق المعنى، فقد كان ولا يزال جاذبًا لعصارة الوعي والتأمّل البشريّين، ولأنّه ذا طبيعة سيّالة سيبقى مرنًا يتلقّى ما يتفتّق عليه الوعي البشريّ في صيرورة تجلّيه. بيد أنّ حركة الوعي ليست مفصولةً عن تراكم الخبرة ومعطى التجربة التاريخيّة، الأمر الذي يحول دون غلق الدائرة على ماهيّة بعينها، وإنّما الإسهام في التوسعة والإضافة. الثابت الوحيد الذي يمكن تلمّسه إزاء الآراء والرؤى أنّ التحدّيات الظرفيّة التي تواجه المفكّرين، غالبًا ما تترك بصمتها على نظرتهم وتقديراتهم للأمور، ما يمنع من ظهور إطلاقيّة التصّور. تأثّر ألبرت اشفيتسر A. Schweitzer الذي كتب عن فلسفة الحضارة في مرحلة ما بين الحربين العالميّتين بالآلام والمآسي التي ألمّت بالأوروبيّين وبمستوى الهمجيّة والعنف اللذين أظهرتهما العقليّة الأداتيّة والحضارة الصناعيّة، فخرج بتعريف للحضارة يماهي بينها وبين الأخلاق، وهو تعريف يرشح منه الشعور بالصدمة ممّا آلت إليه النهضة

---

(١) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

الأوروبيّة.

الألم وفلسفة الحضارة

هل ثمّة علاقة بين الألم والحضارة؟ وكيف تكون الآلام حافزًا؟ وهل يسهم الألم في بناء الحضارة المادّي، أم يترك أثره في مختلف الجوانب؟ الموضوع واسع ومتشعّب، ولتجنّب العرض الأفقيّ سأدخل بالموضوع وفق التصوّر الخاصّ أو فهمي لتلك العلاقة. الألم شعور إيجابيّ فيما السعادة شعور سلبيّ، والألم بأشكاله كلّها، المادّيّ، والمعنويّ، والمعرفيّ حافز للحركة، ودافع للرفع والإزالة، خلافًا للسعادة أو الشعور بالراحة فإنّها مدعاة للاستكانة والتسليم.

لا يسع للمتألّم جسديًّا إلّا المبادرة لفعل شيء ما لمحاصرة الألم وإزالته، والأمر عينه للذي يعاني ألم العوز والجوع. يشترك الناس في السعي لرفع كلا الألمين، وإن كان أسلوب التعامل مع آلام الجسد بنوعيه يتفاوت من واحد إلى آخر.

أمّا الألم المعنويّ فالانعكاس أو التفاعل معه قد يختلف ويتفاوت من شخص إلى آخر. فالظلم والاستبداد وامتهان الكرامات والتجاهل المعنويّ للناس قد يترك ندوبًا كبيرةً لدى بعض، تكون مدعاةً لألم يحثّ على الرفض والثورة. كالإمام الحسين، عليه السلام، وصحبه، والكثير من المتألّمين تاريخيًّا. أمّا السواد الأعظم من الناس الذين لا يشعرون بوخز الألم أو لا تترك فيهم أثرًا يذكر، فهؤلاء يحتاجون إلى من يوقظ فيهم الإحساس ليتحرّكوا.

الصنف الثالث من الألم وهو الذي يعبّر عنه بالقلق المعرفيّ، لا يعيشه إلّا قلّة قليلة من الناس، هم الذين حملهم ألمهم إلى تقبّل المشاقّ والعنت، وركوب المخاطر، والموت أحيانًا من أجل شغف البحث عن فكرة أو اكتشاف سنّة أو قانون ولمجرّد فهم ظاهرة أحيانًا.

أمّا أولئك الذين لم يجبرهم التكوين أو الظروف، وربّما البيئة في تذوّق هذا الصنف من الألم فهم في غفلة عن هذا الصنف من العذاب، بل ليس بمقدورهم الإحساس بما يكتوي إخوانهم به من قلق يسهد عيونهم، ويشعل عقولهم. فالألم المعرفيّ هو لعبة المطلق في الوجود، ويتحوّل الألم إلى غبطة حين يتضاءل النقص باتّجاه الكمال، «ففي عودة المغترب

إلى ذاته فرح الإلتئام»[٢].

فآليــات الدماغ لا تنتج أفكارًا أو ليست متحفّــزةً لتوليد الأفكار في الحالة السكونيّة أو في حــال فقدان المثير، كالألم المدرك أو اللذّة المنشودة، حينها يحث العقل عن الوسائل التي تجنّــب الإنسان الألم، «أو تحقّق له اللذّة»[٣]. يشــير بعض المشتغلين بالتنمية فكرة وجود علقة بين نقص الطاقة في الغــرب نتيجة المناخ والبحث الدؤوب عنها في علومهم والاكتشافات الكبــيرة[٤]، خلافًا للشرقيّــين الذين لديهم فائض منها. لهــذا لا يستطيع المرء تقدير الخيرات العظمــى للصحّة، والشباب، والحرّيّــة إلّا بعد فقدها، والمرء يحسّ «بلــذع ألم واحد أقوى بكثير ممّــا [يـ]حسّ بإمتاع آلاف اللذّات»[٥]. وكما يقول المثــل الشائع: «الصحّة تاج على رؤوس الأصحّاء لا يراه إلّا المرضى».

ويتعلّــق الصنف الأوّل من الألم بالجســد والجهاز العصبيّ، فيما الثاني يصيب الضمير ذا الطبيعــة الروحيّة باعتبار الضمير صوت الــروح كما ذهب إلى ذلك روسّو J. J. Rousseau في قبال الأهواء التي هي صوت الجسد. لذلك يضيف روسّو: «لولا الضمير لما وجدت في نفسي ما يرفعني على الحيوان إلّا شعوري المؤلم بالانتقال من ضلال إلى ضلال»[٦].

و الألم الناشــيء عن وخز الضمير ومــا يصحبه من الأسف والندم شعور يتولّد من مجانبة الصــواب، وفق رأي أحمــد أبو زيد في **الموســوعة العربيّة**، والذي يدفــع بسليمي الطويّة إلى المراجعــة والتصحيح، وغالبًا ما يكون هــذا الإحساس حافزًا للتعويض والارتقاء إلى مراتب أعلــى أخلاقيًا. يشكّل هذا الألم وما يعتمل الناس من عذاب لدى بعض عامل تحصين يسهم في كبــح غوايات النفس وأهوائها. وظيفة التربية الأخلاقيّــة التحوّط المسبق من الوقوع في اختبار وخز الضمير، وبالتالي الألم، من خلال إحياء عاطفة الخير وتنمية الرغبة في التطلّع إلى الكمال. يقحم الابتلاء في **القرآن** الإنسان في تحدّي الإصغاء لصوت الضمير أو التمرّد عليه،

(٢) ندرة اليازجي، «فلسفة الألم»، موقع معابر (دمشق، ٢٠٠٥)؛ انظر، الرابط،
http://www.maaber.org/forth_issue/perenial_ethics_1.htm.

(٣) للمزيد، انظر، سامي لبيب، «فلسفة اللذّة والألم»، **الحوار المتمدّن ٤٤٦٤**، الرابط،
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416605.

(٤) إبراهيــم بدران، **النهضــة وصراع البقاء، من مأزق التخلّف إلى آفاق التقدم** (بيروت: المركز الثقافيّ العربــي، لا تاريخ)، الصفحة ١١٥ فصاعدًا.

(٥) عبد الرحمن بدوي، **شوبنهاور** (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٢٧٦.

(٦) J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: Garnier, 1961), p. 348.

لذلك كان الإمتحان بالخير والشرّ كاشفًا لحقيقة الطويّة لا مؤسّسًا. قد يكون بعض في غفلة ضمير فيأتي الابتلاء ليوقظ الإحساس ويحيله إلى طاقة حيّة. ووظّف القرآن الكريم الذي هو كتاب هداية تجارب الغابرين ومصائرهم والموت والحساب والجنّة والنار على امتداد مئة وأربع عشرة سورة لمهمّة واحدة هي التذكير بالفطرة (التي تنطوي على الإحساس الإنسانيّ بالكمال)، لكشح ما ران عليها من حجب وموانع ليمارس خليفة الله دوره التفاعليّ مع شيفرة القيم الكامنة فيه، والذي يعدّ التوحيد محورها الأساس وضمانة الالتزام والاستجابة. وكم كان كانط موفّقًا حين أرجع معنى الحرّيّة إلى الاستجابة الدائمة لصوت الله فينا، أي إلى الضمير.

إذا أخذنا بتعريف ألبرت أشفيتسر A. Schweitzer للحضارة بأنّها تعني حصرًا الأخلاق يكون الألم المعنويّ (الألم بالمعنى الثاني) هو محرّك الحضارة الإنسانيّة ومبلورها.

أمّا الصنف الثالث من الألم وهو المتأتّي من الشعور بالنقص المعرفيّ أو القلق المعرفيّ، فإنّه يولّد الشغف والرغبة القويّة في التأمّل والبحث عمّا يرفع النقص لديه. وبما أنّ النقص لا يمكن حصره في مستوًى أو منسوب محدّد فإنّ القلق يتحوّل إلى دأب دائم: منهومان لا يشبعان، طالب علم وطالب مال. حين زار رفاعة الطهطاوي على رأس بعثة من الطلّاب المصريّين باريس في عهد محمّد عليّ باشا في مطلع القرن التاسع عشر، وصدم بالهوّة الحضاريّة بين الأوروبيّين والمسلمين انتابه إحساس بالألم حمله إلى التفكير بالترجمة وإيلاء الجيل الجديد أهمّيّةً كبيرةً عساه يسهم في تضييق الفجوة. بيد أنّ هذا الألم لم يتحوّل إلى شعور عامّ أو تيّار تتبنّاه الدولة، بدليل أنّ الخديوي عبّاس الأوّل أبعده عن مصر إلى السودان بحجّة تكليفه مهامّ نظارة مدرسة ابتدائيّة[٧].

وإذا أخذنا بتعريف الحضارة السائد الذي لا يحصر الحضارة بالأخلاق ويوسّع دائرتها لتشمل مظاهر المدنيّة كلّها، كذلك، بما هي منتج صناعيّ وعمران ونمط حياة فيكون ديكارت، ونيوتن، وغاليلي، وسائر من تفتّقت قريحته على كشف السنن والقوانين، يكون هؤلاء جميعًا من بناة الحضارة. لكن لا يمكن اختزال الحضارة في بعد واحد، ذلك أنّ المسيرة التاريخيّة لمجتمع من المجتمعات وتراكم الخبرة وسيادة القيم المشتركة فضلًا عن

(٧) للمزيد، انظر،

http://www.marefa.org/index.php.

اللغة والأعراف والعادات كلّها تشكّل منظومةً حيّةً لما يمكن إطلاق مصطلح حضارة عليه. وبنـاءً عليه يكون الألم بأشكاله الثلاث، (١) الألم المـادّيّ، و(٢) الألم المعنويّ (ألم الضمير)، و(٣) الألم المعرفيّ، من العوامل الأساس المحفّزة للبناء الحضاريّ .

ومـا يجدر ذكره أنّ العوامل الثلاث ليست دوائر منفصلـة أو روافد متباعدة تصبّ في مجـرى نهر الحضارة، بل هـي عناصر متفاعلة ومتداخلة يصعب عـزل مؤثّرات الواحدة في الأخرى .وسأورد بعضًا من الشواهد التاريخيّة التي أخالها تعضد فكرة التفاعل والاندكاك:

١. ولّـدت القيـم الإنسانيّة التي حـاول السيّد المسيح نشرها في المجتمع اليهوديّ ردّات فعـل سبّبـت آلامًا جسديّةً وكانت سببًـا في انتشار المسيحيّة، التـي بدورها مهّدت لتحوّل الإمبراطوريّة الرومانيّة بأسرها إلى المسيحيّة، بعد أن أصدر قسطنطين الأوّل مرسوم ميلانو سنة ٣١٣ م، أعلـن فيه إلغاء العقوبات المفروضة على من يعتنق المسيحيّة. وقد صبغت المسيحيّة القارّة الأوروبيّة لقرون طويلة، وشكّلت عاملًا حاسمًا في روحنة المجتمعات لعهود مختلفة، فضلًا عن إسهامها في تنمية المعارف والحياة الفكريّة .

٢. مهّـدت الآلام التـي أصابت الرسول محمّد، صلّى الله عليـه وآله، في مكّة والطائف للهجـرة إلى يثرب، وبالتالي بناء المجتمع الجديـد. لا يقتصر الألم المقصود، هنا، على الجانب المادّيّ، فقد كان الرسول يتألّم من إعراض الناس، ﴿طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْـقَى﴾[8]، والألم المعنـويّ الذي أرّق عينـي الإمام الحسين، عليه السـلام، بعد مبايعة الخليفـة الأمويّ يزيد، وإدراكـه أنّ السكـوت، لا مجرّد عدم القبول بهذا المسار الكارثـيّ، سيسمح بالتمادي غير المحدود باستباحة إرث النبوّة القيميّ، وسيطيح بالتجربة الرائدة لجدّه كلّها. فكان لا بدّ من فعـل شيء يكون بمثابة صدمة للضمـير علّه يخلق مسارًا آخر يعيد للديـن ألقه مجدّدًا. وكلّنا يعلـم كيف كان وقع ما جرى في كربـلاء على حركة التاريخ الإسلاميّ في العهدين الأمويّ والعبّاسيّ امتدادًا إلى تاريخنا المعاصر .

٣. استمـرّت الحـروب الدينيّـة الأوروبيّـة بصورة متقطّعـة مدّة مئـة وواحد وثلاثين سنـةً ما بـين عامي ١٥١٧ و١٦٤٨، وطالت معظـم أرجاء أوروبـا. كان أعنفها ما عرف بحـرب الثلاثين عامًا بين عامـي ١٦١٨ و١٦٤٨ ، بدأت كصراع دينـيّ بين البروتستانت

(٨) سورة طه، الآيتان ١ و٢.

والكاثوليك، وانتهت كصراع سياسيّ للسيطـرة. انتهت الحرب بمعاهدة «مونستر»، وهي جزء من صلح وستفاليا سنة ١٦٤٨م . فتحت هذه الحرب المؤلمة الباب واسعًا لفكر التسامح والمواطنة والتعدّديّة. ومن ثمارها المباشرة رسالة في التسامح لجون لوك J. Locke .

٤ . خلقــت الويلات التي نتجت عن الحرب العالميّــة الأولى المدمّرة ديناميّةً جديدةً على الأصعـدة. فقد أحدثـت صدمةً للتيّارات المتفائلـة التي كانت ترى في الثورة الصناعيّة بدايةً لأفـول عصور العنـت. فخرجت أصوات تتنكّـر للوجوه الإيجابيّــة في الحضارة المعاصرة وأعلت من شأن الأخلاق إلى حدّ اختزال معنى الحضارة بالأخلاق، والأخيرة باحترام معنى الحياة. وقد مثّل ألبرت أشفيتسر هذا الاتّجاه من خلال كتابه القيّم **فلســفة الحضارة** الذي أنجزه سنة ١٩٢٣[٩]، أي بعيد الحرب مباشرةً.

٥ .لكـن حفّزت الحرب ونتائجها وآلامها المنهـزم على لملمة خيباته وانكساراته، فيمّم شطر الإبداع العسكريّ والتقنيّ والتنظيميّ، ليعيد الكرّة مجدّدًا ببأس أقوى. نخلص بعد ما تقـدّم إلى أنّ الألم بصـوره الثلاث وتعبيراته في اختلاجات المجتمـع يشكّل الباعث والحافز لبناء الحضارة الإنسانيّة .

ملخّص

يكتســي الألم معنًــى إيجابيًّا. وفي المقابل تنطـوي اللذّة، والصحّة، والـترف، والاستقرار، والســلام، والسعادة على معنىً سلبيّ. يولّــد الأوّل الحوافز ويبعث على الحركة ويثير العقل للبحــث والتفكير. فيمــا الثاني يبعث علــى الدعة، والأنــس، والرضى، والتــواكل. والألم أصنــاف: الألم الجسديّ على أنواعه، منشوؤه إمّــا خلل في وظائف الجسد بأشكاله المختلفة أو البيئة والمناخ، وكلا النوعين يدفعان إلى المبادرة لرفع الألم بكلّ السبل، وهو بلا شكّ كان عامــلا حاسمًا لتطـوّر العلوم، إمّا من خــلال العلوم الطبّيّة أو علــوم الطاقة. يفترض تطوّر العلــوم وجود جماعة تتمتّع بحسّ خاصّ بالمسؤوليّة تأخذ علــى عاتقها مهام البحث عن حلـول لهذه الآلام، فليس كلّ من تــألّم يمتلك هذا الإحساس، وإنّما مــن هو بطبيعته لديه ما يعـرف بالقلق المعرفيّ، فهذا يندفع مــن تلقاء نفسه إلى إيجاد الحلول، مــن قبيل وباء إيبولا،

(٩) ألبرت أشفيتسر، **فلسـفة الحضارة**، تعريب عبد الرحمن بدوي، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠).

واختراع الرادار في مرحلة تعرّض لندن لغارات الألمان في أثناء الحرب العالميّة الثانية.

في الشـقّ القيميّ، الظلـم، والاستبداد، وغيرهما من الممارســات السياسيّة، كان دأبها سحق الـروح الإنسانيّة، فـكان الناس إزاءها، كمـا الآلام الجسديّـة، في وضعيّتي الخوف والخنـوع، مـن جهة، وقلّة قليلـة ممّن حبتهم الـروح حساسيّة التـألّم المضنـي روحيًّا. الألم الروحيّ أو ألم الضمير موجود لدى الأفراد، تمامًا كما هو حال القلق المعرفيّ، لكنّ حساسيّة بعضـ قد تشفّ إلى حدّ التفاعـل مع الأحداث والوقائع والشعور المسـؤول إزاء المظلومين والمستضعفين. هؤلاء هم قادة الثورات، وروّاد حركات الاعتراض والتغيير، فهل الأصناف الثلاثة تتوفّر لدى هذه القلّة بالمنسوب نفسه؟ الجواب لا إلّا النادر.

الألم في الفكر الإسلاميّ
مقاربة فلسفيّة عرفانيّة

حسن يحيى بدران[1]

خضع الألم في التراث الفكريّ الإسلاميّ لاعتبارات شتّى تتمازج فيها الحالة الوجوديّة الخالصة مع الحالة المعرفيّة الخالصة، أو تتباين أحيانًا إلى حدّ الافتراق الكلّيّ؛ إذ رئي إلى الألم على أنّه مجرّد تحسّس كيفـيّ؛ ينتمي إلى قابليّات الجسد وانفعاليّاته، ويفتقد أيّ صلة مع فعّاليّات النفس الإدراكيّة، فضلًا عـن التمثّل العقليّ وطبيعته الصوريّة البحتة التي لا تأتلف ومحسّات الشعور، هكذا استبعد الألم من دوائـر القرار الفاعلة والمؤثّـرة في بنية الإنسان، ونظر إليه كطفح مرضيّ عابر للجسد، وعمل على تنحيتـه بحسب التقليد الفلسفيّ الشائع عن دائـرة الوجود، وإدراجه في دائرة الشرّ العدميّة، الأمر الـذي تسبب باضطرابات مفهوميّـة أصابته في الصميم، وأحالته إلى الكـمّ السالب على مستوى فعّاليّتـه في الحياة، فضلًا عـن جدوائيّته البحثيّة وعدم بلوغه مستوى النضج الذي يجعل منه واحدًا مـن الموضوعات المستقلّة في مباحث الفلسفة الإسلاميّة. وفي المقابل، بذلت جهود حثيثة، كلاميًا وفلسفيًـا، نحو إعادة تشكيل هويّة للألم وفق صياغة تكشف عـن تمثّلاته المتجذّرة في بنية الإنسان النفسيّـة والعقليّة، فضلًا عـن الجسديّة، الأمر الذي مهّد لرؤية عرفانيّـة ذات طابع دلاليّ مشغوف بصبغة روحيّة، تكتنفها الرحمة، ويتجاذبها ألم الفراق، والحنين للعودة إلى الجذور الأولى.

المفردات المفتاحيّة: الكيف النفساني؛ الحقيقة الفلسفيّة؛ الوجود والعدم؛ ألم الفراق؛ الرحمة؛ محمّد عليّ الشاه آبادي؛ الإمام الخميني.

---

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

مقاربة مفهوم الألم

اكتسب بحث الألم في التراث الفكريّ عمومًا دلالات متنوّعة تبعًا لاختلاف الاتّجاهات العلميّة والدينيّة والفلسفيّة التي تناولته، ومستويات حضوره في دائرة الاهتمام البشريّ، وكيفيّات تناوله. وخضع الألم في الكلام والفلسفة الإسلاميّين لتجاذبات فكريّة طالت هويّته وتمثّلاته الكيانيّة والأخلاقيّة، وشكّلت بنتيجتها إضافة قيمة على مستوى ماهيّة الألم ومرفقاته الوجوديّة والمعرفيّة والقيميّة على السواء. وقد تأكّدت - على ضوء تلك التجاذبات - الرؤية التي تذهب إلى أنّ مستوى معايشتنا للألم يترك بصماته بوضوح على خبرتنا الوجوديّة وتعميق مفاهيمنا عن الحياة، ولا شيء يحول دون بروز تلك الرؤية سوى أن نخفّض من منسوب ذلك الألم وجعله دون مستوى الوعي والإدراك. إلّا أنّ المنحى الذي سلكه الفخر الرازي في مناقشته لهويّة الألم سوف تهمل هذا البعد الحيويّ من دائرة مقوّمات الألم، على الرغم من الإصرار الفلسفيّ، متمثّلا بابن سينا واللاحقين، على ضرورة إشراطه بالوعي واعتباره حالةً إدراكيّةً تامّةً. ويستدعي هذا الأمر معاودة النظر في الأسس الفلسفيّة الكلّيّة التي أسهمت في تشكيل مفهوم الألم على قاعدة الإدراك والشعور.

من الناحية التاريخيّة، بحث عن الألم في طيّات علم الكلام الإسلاميّ - الباحث في إثبات صفات المولى سبحانه وأفعاله - في مناسبات عدّة ولغايات مختلفة. ومن جملة الأبحاث التي تناول فيها المتكلّمون الألم، البحث في صفات الله السلبيّة، وأنّه تعالى لا يصحّ عليه الألم. وكذلك البحث في أفعاله تعالى وتحديدًا العدل الإلهيّ، وأنّه تعالى لا يفعل القبيح، حيث بحثوا عن وجه حسن الألم، وأنّه يجب عليه تعالى فعل عوض بعض الآلام. ولهذه المناسبات المختلفة تعرّضوا في السياق لبحث حقيقة الألم. ولا يخفى الأثر الكبير للفكر السينويّ والذي طبع مجمل النشاط الكلاميّ مع المحقّق الطوسي وتلميذه العلّامة، وقد تجلّى ذلك بوضوح على مستوى المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة التي استندا إليها في مباحثهما الكلاميّة. فقد تبنّى العلّامة الحلّي تعريف الألم على أنّه كيفيّة نفسانيّة ترجع إلى نوع من الإدراك يختصّ بحال المنافرة، بخلاف اللذّة التي هي نوع من الإدراك يختصّ بحال الملائمة[٢]. ومع ذلك، فقد أجمل العلّامة في تعريفه الكثير ممّا كان قد فصله ابن

(٢) العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زادة الآملي (مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧ هـ)، الصفحة ٢٥٠.

سينا، واستوفاه المحقّق الطوسي بحثًا وتنقيبًا في شرحه على كتاب **الإشارات**. وبالرجوع إلى تعريف الشيخ الرئيس في أوائل النمط الثامن من **الإشارات** نجده يحدّ الألم بأنّه: «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ من حيث هو كذلك»[٣]. فيما يعرّف اللذّة بأنّها «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك»[٤]. فاللذّة ضدّ الألم. وهذا التعريف - بنظر الطوسي - أقرب إلى التحصيل من قولهم: «اللذّة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي»[٥]. وهو سوف يتتبّع دلالات اللذّة والألم في شرحه على الإشارات بتفسير موسّع، مفصحًا عن معالم النصّ السينوي بما أوتي من بيان فذّ، ومنافحًا عما أصابه بسبب تسويدات الرازي عليه، بفكر نقديّ عميق. وتأتي ضرورة الإدراك من أنّ هويّة اللذّة أو الألم لا يمكن أن تتحقق من دونه، فالإنسان لا يلتذّ أو يتألّم إلّا بما يدركه، ولا يعيش حالة اللذّة أو الألم من دون أن يجدهما في نفسه أو أن يشعر بهما، فالصحّة والسلامة كمال وخير مع أنّا لا نلتذّ بهما، لعدم حصول الإدراك الذي هو شرط في اللذّة، ولعلّ ذلك من جهة أنّ استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها، من هنا قيل إنّ الصحّة تاج على رؤوس الأصحّاء لا يراه إلّا المرضى. وكذلك الأمر في مثل كراهيّة بعض المرضى للحلو. فإنّ الحلو ليس خيرًا في تلك الحال، لعدم انعكاسه شعورًا في الحسّ من حيث هو خير. ولا بدّ في تحقّق اللذّة من تنقية المدارك عن الشواغل والموانع. فإنّ الامتلاء قد يمنع عن الالتذاذ بالطعام، كما أنّ المرض قد يمنع ذائقة المريض عن الاستمتاع بالحلوى. والإنسان إنّما يتلذّذ بذات الملذّ ويتألّم بذات المؤلم، لا بصورة تساوي الشيء الملذّ أو المؤلم، فمن تذوّق الحلاوة ليس كمن يفكّر فيها. إنّنا نعاني الألم، ونسعى إلى تجنّبه لأنّنا نشعر بأذيّته وليس لمجرّد التيقّن به. كما نشتاق إلى اللذيذ بعد تذوّقه وليس لمجرّد تصوّره يقينًا. وقد قيل: ليس الخبر كالمعاينة. وعليه، اللذّة ليست حالةً افتراضيّةً، وإنّما تلحظ بما هي حالة ناشطة في مجال الشعور، وفاعلة على مستوى الإدراك. وقد يحصل أن نطّلع على ما من شأنه أن يبهجنا من أسباب الرفاهيّة في الحياة، من دون أن نمتلك تلك الأسباب، ولكن مجرّد الإدراك هذا لا يكفي في تحقّق اللذّة، بل لا بدّ من إدراك أنّه حاصل لنا، واصل إلينا. وفرق بين أن ندرك اللذيذ، وبين أن ندرك أنّه واصل إلينا. وعليه، فالشرط في اللذّة والألم هو الحصول والشعور معًا. والكلام عن اللذّة

(٣) ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٥٧ هـ. ش.)، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٩.

ينسحب على الألم باعتبار أنّ ماهيّة اللذّة تقابل ماهيّة الألم، كما ذكر الشيخ الرئيس. وليس الألم مجرّد مفهوم وصورة ذهنيّة تساوي الشيء المعلوم، وندركه من خلالها، بل هو نيل ذلك الشيء ووجدانه. ونيل الشيء ووجدانه إنّما يكون بحصول ذاته، وليس بحصول صورة عنه تساويه. لهذا السبب لا يفي مفهوم الإدراك والذي هو أكثر شمولاً، في التعبير عن حقيقة الألم، فقد نشعر بالألم وندركه، وقد لا ندركه على الرغم من وجوده، إلّا أنّ النيل هو معايشة للحدث الألميّ؛ ولأجل ذلك، سوف نستخدم تعبير النيل معطوفًا على الإدراك، بناءً على توصية المحقّق الطوسي والتي تشير إلى أنّه لا يوجد في اللغة تعبير يستوفي كلا المعنيين معًا. فالألم هو الإدراك النيليّ بالخصوص. هو «خبرة شعوريّة ومعايشة حيّة لواقع غير ملائم»[6]. والألم ليس شعورًا بالواقع المؤلم فحسب، بل هو «شعور الذات بحصول الألم لها، ووصوله إليها، وانغمارها به»[7]. ثمّ إنّ الألم كيفيّة تتألّم معها الذات التي تراها مؤلمةً حتّى ولو لم تكن مؤلمةً في الواقع. وما يؤلم عند شخص ما قد لا يكون مؤلمًا بالنسبة إلى آخر، فلا يسمّى ألمًا عند الآخر. فإذًا، الألم لا يتمّ إلّا بحضور ما يعتقد المدرك أنّه شرّ بالنسبة إليه، مع التفاته لحضوره[8]. والتألّم كيفيّة يصدق عليها الألم من حيث هي مؤلمة حتّى ولو لم تكن مؤلمةً من حيثيّة أخرى. كما أنّ المطالعة التي تتعب النفس لا يلتذّ بها، وإن كان يلتذّ بها باعتبار آخر، وهو أنّ المطالعة سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف[9]. إنّ ما يجعلنا نلتذّ بشيء هو اعتقادنا بكماليّة ذلك الشيء وخيريّته بالنسبة إلينا، حتّى ولو لم يكن كمالًا وخيرًا في الواقع، وكون الشيء لذيذًا يساوي كون ذلك الشيء كمالًا وخيرًا لنا، ويتّصف الخير هنا بالنسبيّة على الدوام. فاللذّة تكمن في الملائمة بين شيئين؛ في حصول ما من شأنه أن يكون لنا، شيء مناسب ويتّسم بالصلاحيّة واللياقة، وحين ندرك ذلك الشيء فقد أدركنا ما يلائمنا، وبكلمة واحد نشعر بالالتذاذ[10]. والفرق بين الكمال والخير، هو أنّ حصول شيء ملائم لشيء، يقتضي براءةً ما من القوّة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار كمال فحسب، وباعتبار كونه مؤثّرًا خير. إنّ الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاصّ الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأوّل. والشيء لا يقصد شيئًا ولا يميل إليه إلّا إذا كان ذلك الشيء مؤثّرًا بالقياس

---

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٩.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

إليـه. والشيء قد يكون لـه استعدادان: أحدهما يطرأ على الآخـر، ولا يكون الشيء الذي ينحـوه ذلك الشيء باستعداده الثـاني خيرًا بالقياس إلى ذاته بل يكون خيرًا بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ. كالإنسان فإنّه مستعدّ في فطرته لاقتناء الفضائل ثمّ إذا طرأ عليه ما أعدّه لاقتنـاء الرذائـل قصدها بحسب الاستعداد الثاني، ولا تكون هي خـيرًا بالقياس إلى ذاته مع الاستعـداد الأوّل. وكذلك الأمر في جانب حصـول الألم للذات بعد أن لم يكن حاصلًا. إذ مردّ ذلك إلى جانب النقص الذي يعتري الذات، كما أنّ تأثير الألم في الذات يشير إلى جانب الشرّيّة الذي يصيبها. وإلّا فإنّ حصول النقص بما هو نقص لا يستوجب التألّم، بل يشترط أن يكون مؤثّرًا في الذات حتّى يحصل التألّم. وعليه، فإنّ الألم يتعلّق بكلّ من النقص والشرّ معًا. كمـا أنّ اللـذّة تتعلّق بكلّ من الكمال والخير. وحاصل معنى اللـذّة هو أنّها متعلّقة بشيئين، أحدهما وجود كمال خيريّ، والثاني إدراك له من حيث هو كذلك. وفي بحثهم عن السبب الذاتـيّ لحصول الألم الحسّيّ، ذكروا ثلاثة أسباب: أحدهـا، أنّه تفرّق اتّصال أجزاء العضو. ذكـره الطبيب جالينوس، وتبنّاه القاضي عبـد الجبّار المعتزلي، ونازع فيه الفخر الرازي[11]. ثانيهـا، أنّ السبب هو سوء المزاج المختلف. فـإنّ المخالفة ما بين كيفيّتي الحاسّ والمحسوس هـي التي توجب الإحساس بالألم. فالحمّى تؤلم، ولا تفرّق هنـاك. وقد مال الفخر الرازي إلى هذا التعليل. وثالثها، أنّ كلًّا من تفرّق أجزاء العضو، وسوء المزاج المختلف، يصلح سببًا بالـذات. وهو رأي الشيخ الرئيـس، وملّا صدرا، وظاهر العلّامة الحلّـي في **شرح التجريد**. مـن هنا، فقد يتحقّق الشرّ من دون الألم. كمـا إذا تمّ التفريق بين أجزاء جسم مادّيّ، وزالت وحدتـه الاتّصالية، فقد وقع التفرّق، ولكن من دون حصول صورة إدراكيّة له. وقد يتحقّق الشـرّ والألم معًا. كما إذا تمّ تفريق الاتّصال في العضو اللامس، وحصلت في الحسّ صورته، فإنّ صـورة التفرّق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتّصـال، وصورة التفرّق (الإدراكيّة) هي عين التفرّق، فهذه الصورة هي بعينها شرّ وألم. إلّا أنّ صورة التفرّق لا بدّ من أن تتساوى مع نفس التفرّق في المعنى كي يتحقّق الانفصال والتنافي والنقص. وبالتالي، كي يتحقّق التألّم الحاصل من الصورة الإدراكيّة، وإلّا فإنّ نفس المعلوم الخارج عن العالم لا ألم فيه. ولذلك:

> يشـترط في الملائمات والمنافـرات ملاحظة السنخيّة مع القوّة المدركة، فإنّه إذا كان المدرك من سنخ المـدرك ابتهج به ويناسبـه ويلائمه، كالأفعال الموجبة للخير. وإن لم يكن مـن سنخه ينافره ويشمئزّ

(١١) انظر، الفخر الرازي، **المباحث المشرقيّة** (قم: انتشارات بيدار، ١٣٧٠ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٩٠.

منه، كالشرور، فالسنخيّة والبينونة توجب الملائمة والمنافرة[١٢].

وعليـه، فكما أنّ اللذّة كمال خاصّ بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال، فإنّ الألم ضدّ كمال خاصّ بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضدّ. وبهذا يتّضح أنّ الألم نفس الإدراك المنافي.

ومـن الناحية المبدئيّة، تسعى الفلسفة إلى بيان مقوّمات الألم وماهيّته، فيما تشير التجربة العلميّة إلى مشخّصات الألم وإنّيّته. وغالبًا ما يقع الخلط في ضبط المفهوم بين الأمرين؛ ذلك أنّـه عنـد توارد الأضداد على موضـوع واحد يحصل انفعال؛ وقـد يدركه ذلك الموضوع إن كان مـن ذوات الشعـور، وهذا الانفعـال يتسبّب بوضع غير ملائم تشعـر به الذات إن كان بنحـو الخروج عن الحالـة الطبيعيّة إلى الحالة غـير الطبيعيّة. وهـذا الإدراك الناشئ من الانفعال يسمّى عند الحكماء بالألم، خلافًا للأطبّاء إذ أحالوا الألم إلى نفس الانفعال. ينصبّ نظـر الحكماء على الإدراكات فيما نظر الأطبّاء ينصبّ على الانفعالات. والفرق بينهما هو أنّ الانفعـال يختصّ حصوله بحالـة توارد الأضداد، بينمـا الإدراك لا يختصّ بحالة توارد الأضـداد. فقد يدرك الإنسان الألم ولو لم يحصل توارد الأضداد، من هنا كان الألم بالمفهوم التجريبـيّ أخصّ وغير دائم بطبيعته، بينمـا الألم بالمفهوم الفلسفيّ أعـمّ، ويمكن أن يحظى بصفة الدوام. وتقع اللذّة في مقابل الألم، وكلّ لذّة هي إدراك لحصول الكمال الخاصّ بالقوّة المدركـة، وكلّ كمال فهـو أمر طبيعيّ، والخروج عن الحالة الطبيعيّـة يتسبّب بالألم؛ ولذلك تتميّـز بعضـ القوى بأنّهـا لا تلتذّ إلّا عند مفارقـة الحالة غير الطبيعيّـة، وهو معنى الخلاص عـن الألم، ثمّ لا تشعـر باللذّة عند ثبات الحالة الطبيعيّة. ومع ذلك فـإنّ تعميم هذه الحالة - العارضـة علـى بعض القوى - لتشمل الـكلّ، هو بمثابة الارتفاع بالأمـر العرضيّ إلى مقام الـذات. فلا يصـحّ تعميم الحالة الناتجة عن أحد أسباب اللـذّة أو الألم واعتبارها سببًا للكلّ، كيـف! وقد تحصل اللذّة من غـير سابقة ألم، كما في مطالعة جمـال أو مصادفة مال من غير طلـب ولو على الإجمال. وعلى هذا، أنكر الفلاسفة أن يكون للخروج عن الحالة الطبيعيّة أو العود إليها مدخليّةً في تعريف اللذّة والألم، كما زعمه محمّد بن زكريّا الطبيب (٣١١ هـ). فـالألم ليس دفعًا للّذة، ولا ينحصر سببه في ذلـك الدفع، بل اللذّة هي «عين الإدراك بوجود الكمـال، والألم عـين الإدراك بما يضادّ الكمـال»[١٣]. وعادةً، ما يـؤدّي الخلط بين الحقيقة

(١٢) محمّد عليّ الشاه آبادي، رشحات البحار، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحتان ٩٣ و٩٤.
(١٣) ملّا صدرا الشيرازي، الأسفار الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحة ١١٧.

الفلسفيّـة والحقيقة العلميّـة إلى نشوء تشوّهات في تقييمنا للأوضـاع الخارجيّة، ما يتسبّب باستبعـاد المقوّمات الماهويّة لصالح المشخّصات الفرديّة للهويّة الوجوديّة، تلك المشخّصات التي تفتقد حيثيّات التعميم والتقنين في حساب الضبط المنطقيّ. وهذا ما يؤخذ على الرازي نتيجـةً لعدم نضوج جعبته الفلسفيّة بما يكفي لتفسير الألم، ذلك أنّ الوجود بنظره أمر عقليّ انتزاعـيّ كالشيئيّـة والممكنيّة، وليس هـو حقيقة عينيّة طاردة للعدم، فـلا يتصوّر فيه الشدّة والضعـف والكمال والنقص. مضافًـا إلى أنّ العلم – كما اشتهر عنه – هو إضافة محضة بين العـالم ومعلومه، فلا يحتاج في حصوله إلى وجود صـورة إدراكيّة بين العالم والمعلوم. ومثل هذا العتاد الفلسفـيّ لن يسعف الرازي في العثور على الحقيقة الفلسفيّة للألم، وبتأثير ذلك، سوف ينحو في طرحه منحًى تجريبيًّا يستبعد فيه شرط الإدراك عن مجال الألم.

فـالألم ليس هو إدراك نفـس المنافر، ولا هو كاف في حصوله. ويستدلّ على ذلك بسوء المزاج بغلبة الرطوبة.

فالألم ليس هو نفس إدراك المنافي. لأنّ التجارب الطبّيّة شهدت بأنّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنّه محسوس، ولو كان الأمر الغير الطبيعيّ هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم. وبه ثبت أيضًا أنّ إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم[١٤].

وعليه، فإذا أمكن أن يتحقّق إدراك المنافي ومع ذلك لا يتحقّق الألم. فلا يصحّ تعريف الألم بالإدراك المنافي. ويميّز ملّا صدرا، في دفع شبهة سوء المزاج الرطـب، بين أنواع الإدراكات، ويسلّم بأنّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم للقوّة اللمسيّة المتبلّدة المتخدّرة، ولكنّه غير مدرك لها كذلـك. وإنّمـا هو مدرك للخيال أو العقل من دون أن يكون تخيّل سوء المزاج أو تعقّله مؤلمًا للخيال والعقل. وعليه، لم يجتمع التنافي والإدراك على موضوع واحد فلم يتحقّق الألم. إذ إنّ الألم هو إدراك المنافي لذلك المدرك، لا لغيره.

وكمـا أوصـل الشيخ الرئيس مبحث اللذّة والألم إلى مصـاف الخير والشرّ، فقد تابع ملّا صدرا الشوط إلى النهاية من خلال إرساء هذا المبحث على قاعدة الوجود والعدم. ويستمدّ الألم مضمونـه الفلسفيّ – بنظر ملّا صدرا – من المبـاني الفلسفيّة التي تفسّر حقائق الوجود والعـدم، والكمال والنقصـ، والخير والشرّ، والعلـم والإدراك. «إنّ اللذّة هي عين الإدراك

---

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بوجود الكمال، وكـذا الألم عين الإدراك بما يضادّ الكمال»[١٥]، والبرهان على ذلك يتّضح بتحقيق المقدّمات الآتية[١٦]:

أ. إنّ الوجود أمر عينيّ، يختلف باختلاف الماهيّات، ويشتدّ ويضعف.

ب. ثمّ إنّ الخيريّة مترتّبة على الوجود ولو لم يدرك، كما أنّ الشرّيّة مترتّبة على العدم ولو لم يدرك.

ج. أمّـا العلم فهو نفس الصورة الموجودة المجـرّدة، المماثلة أو المضادّة للذات المجرّدة، أو لبعض قواها.

بهذه العدّة الفلسفيّة، ينتقل ملّا صدرا للإضاءة على مفهوم الألم من خلال ما يترتّب على المقدّمـات السابقة من نتائج تلقائيّة، ذلك أنّ العدم في نفسه شرّ على ما حكمت به الفطرة، والعلـم هـو ضرب من وجود شـيء لشيء، فيكون كمـالًا له، إلّا أن يكون مضـرًّا ومضادًّا لكمال آخر له. وكلّ صفة يكون وجودها لشيء مستلزمًا لعدم ذات ذلك الشيء فلا يكون كمـالًا له بل شـرّ وآفّة. لكن ليس من جهة أنّه وجود، بل من جهـة أنّه معدم لوجوده. فكلّ علـم بما هو مضادّ لوجـود العالم به فهو شرّ له، وذلك الشرّ ألم. إذ العـدم شرّ سواء أدرك أو لم يدرك، لكن متى كان ذلك الشرّ نفس الإدراك كان ألمًا، ومتى لم يكن له شعور بذلك النقص لم يكن له ألم. فالألم، إذًا، عين الشعور بنقص. والعدم المأخوذ في تعريف الألم ليس هو العدم المطلـق، وإنّما هو نوع من العدم، وهو تحديـدًا عدم ملكة. أما الشرّ - والذي هو أمر إضافيّ - فهـو بمعنى عدم الملائمة والموائمة مع طبيعة الذات، وهو بذلك ضرر وارد على الذات. فـإذا حصل للذات أمر وجوديّ وتسبّب في إزالة مـا يلائمها، وأدركت حصول هذا الأمر غير الملائم لها، تحقّقت هويّة الألم[١٧]. إذًا، يستمدّ الألم مضمونه الفلسفيّ من المباني الفلسفيّة التـي تفسّر حقائق الوجود والعدم والكمال والنقص والخـير والشرّ والعلم. وقد بيّنه صدرا علـى أساس عينيّة الوجـود والتشكيك في مراتبه، وكون الوجود خيرًا ولو لم يدرك، والعدم شرًّا ولو لم يدرك، وأنّ العلم وجود ذهنيّ مجرّد.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٦) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٢٠ و١٢١.

(١٧) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

مقاربة الألم الفلسفيّة

يحتكـم الألم في ماهيّتـه الفلسفيّة إلى نسبيّـات موغلة في طبيعته الواقعيّـة، بحيث يرتدّ في المحصّلة النهائيّة إلى الشرّ والنقص كما عند ابن سينا، وإلى نوع من العدم كما عند الشيرازي، وبذلـك يندرج الألم في التقليد الفلسفيّ السائد في الدائـرة العدميّة للشرّ. وقد تسبّبت هذه النظـرة باضطرابات على مستوى الهويّة المفهوميّة للألم لا سيّما لجهة احتوائه على مقوّمات وجوديّـة تتنافـى في صميمها مع اعتباره شرًّا محضًا. إزاء هـذا الوضع، كان لا بدّ من تأصيل النظـرة الوجوديّـة إلى الألم عـبر (١) انتشاله من دائـرة العدم المطلـق، و(٢) إضفاء الأبعاد الوجوديّة عليه. فكيف استقرّت النظرة إلى الألم وفق جدل الخير والشرّ، والوجود والعدم؟

من الناحية العمليّة، حين تتكيّف أعضاؤنا بحرارة مرتفعة أو برودة مرتفعة، تتألّم أنفسنا. وقـد أصرّ الفلاسفة لا سيّما الشيرازي على أنّ النفس هـي التي تشعر بالألم، لا الجسد. فقد يتكيّـف معـدن ما بالحرارة ويصـير حارًّا، ومع ذلك فهـو لا يتألّم؛ إذ لا نفسـ للمعدن ولا إدراك؛ لهذا لا يتألّم مع أنّه متكيّف بالحرارة. ونحن إنّما نتألّم بسبب أنّ نفوسنا المجرّدة تدرك صـورة الألم الحسّيّ، وليس لمجرّد تكيّف الحسّ بالحرارة. إنّ الصورة الإدراكيّة ذاتها تكون مؤلمةً للنفس المدركة، فالألم الحسّيّ، بما هو إدراك، كيف نفسانيّ، وإن كان بوجوده في موادّ الأجسام كيف حسّيّ. وبحسب الشيرازي، فإنّ قوّة النفس سارية في البدن، فهي التي:

> تشعـر وتحسّ بأنواع المحسوسات، وهي بعينها الجوهر اللامسـ الذائق الشامّ، وهي عين الصورة الطبيعيّـة الاتّصاليّة المزاجيّة. وكلّ ما يرد علـى البدن من الأحوال، وجوديًّا كان أو عدميًّا، فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة، وتتأثّر منه لأجل قواها السارية في البدن، فلا شكّ في أنّ تفرّق الاتّصال الـوارد على الجسم شرّ للجسم، لأنّه زوال اتّصاله وعـدم كماله، فلو كان الجسم موجودًا حيًّا عند انفصاله، شاعرًا بتفرّق اتّصاله، كان له غاية الشرّيّة التي لا يتصوّر فوقها شرّيّة البتّة؛ لأنّه يثبت عدمه لـه عند وجوده. فإذا كان كذلك، والنفس، كما علمت، لها ضرب من الاتّحاد بالبدن، فكلّ ما يرد على البدن عند تعلّق النفس فكأنّما ورد على ذات النفس. ولهذا تتألّم بالجراحات والأمراض وسوء المـزاج البدنّي بقدر تعلّقها به واتّحادها. لكـنّ النفس لمّا كانت لها مقامات أخرى ونشآت غير هذه النشـأة التي وقع لها الأذى، بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة أو سوء مزاج شديد أو فساد أو

موت مثل أذى الحيّ الذي حياتها بعينها حياة البدن[١٨].

ويوضح السبزواري فكرة الشيرازي هذه بقوله:

حيث إنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، والشرّ عدم ذات وعدم كمال ذات، فرفع الاتّصال والاعتدال كأنّه رفع الذات، إلّا أنّه ليس عدم الذات مطلقًا؛ فإنّ للنفس مقامات أخر، بخلاف رفع الاتّصال للجسم بما هو جسم، فلو كان شاعرًا به لكان له غاية الشرّيّة والألم، لكنّه لا لمس له فلا ألم له[١٩].

وعليه، فما يوجد في موادّ الأجسام، وإن كان هو كيف محسوس بإحدى الحواسّ الظاهرة، إلّا أنّ ما يوجد في الحواسّ، من حيث هي آلات الإدراك، هو صورة موجودة في آلة النفس، أي كيف نفسانيّ لا يمكن إدراكه إلّا بالنفس، وهذه الصورة هي نفس الألم الذي هو إدراك ونيل.

وسواء أكان الألم من الكيفيّات المحسوسة أو النفسانيّة، فلا شكّ في أنّ الكيفيّات تنتمي إلى دائرة الوجود لا العدم. ولكن، ألا يتنافى ذلك مع عد الألم من الأمور العدميّة؟ وإذا قلنا إنّه أمر وجوديّ أفلا يتنافى ذلك مع اعتباره شرًّا؟ لا شكّ في أنّ الألم شعور حقيقيّ وليس وهميًّا، ولا يمكنك أن تقول للمتألّم أنّك مخطئ في ألمك. وبحسب اللغة الفلسفيّة فإنّ الألم أمر وجوديّ وليس عدميًّا، لذلك عرّفوه بأنّه نوع من الإدراك، والإدراك أمر وجوديّ معدود من الخيرات. ومع ذلك، فقد عدّوا الألم من الشرور، فيلزم أن يكون قسم من الشرّ، وهو الألم، أمرًا وجوديًّا. وهذا يتنافى مع القاعدة الفلسفيّة القائلة: إنّ كلّ ما هو شرّ بالذات فهو أمر عدميّ. هذا هو حصيلة الإشكال الذي أورده العلّامة الدوّاني في شرح **التجريد** على القائلين بعدميّة الألم[٢٠]. ولا يردّ الإشكال على القول إنّ شرّيّة الألم تنشأ من ذات العدم، وإنّما

---

(١٨) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحتان ٦٦ و٦٧.

(١٩) ملّا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة العروة الوثقى، ٢٠٠٨)، الصفحة ٦٨٣.

(٢٠) قال الدوّاني على ما في كتاب **الأسفار**:

إنّ الألم هو نوع من الإدراك، فيكون وجوديًّا معدودًا من الخيرات بالذات وإن كان متعلّقه عدميًّا، فيكون شرًّا بالعرض كما ذكروا، فيكون هناك شرّ واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما. لكنّا نجد بالوجدان أنّه يحصل هناك شرّان: أحدهما ذلك الأمر العدميّ كقطع العضو أو زوال الصحّة، والآخر ذلك الأمر الوجوديّ الذي هو نفس الألم، وذلك الأمر الوجوديّ المخصوص شرّ لذاته وإن كان متعلّقه أيضًا شرًّا آخر، فإنّه لا شكّ أنّ تفرّق الاتّصال شرّ، سواء أدرك أم لم يدرك. ثمّ الألم المترتّب عليه، شرّ آخر بين الحصول لا ينكره عاقل، حتّى لو كان التفرّق حاصلًا بدون الألم لم يتحقّق هذا الشرّ الآخر، ولو فرض تحقّق هذا الألم من غير حصول التفرّق كان الشرّ بحاله. فثبت أنّ نحوًا من

يـرّد على القول بأنّ الشرّ بالذات هو العدم، وأنّ ما عداه إنّما يتّصف بالشرّ بالعرض وبتوسّط العدم. ويتّضح من كلام الدوّاني أنّه كان ميّالًا إلى عدّ الألم من الوجوديّات، إذ لم يتيسّر له دفع الإشكال[٢١].

يتعقّـب الشيرازي هــذه المسألة في مواضـع متفرّقة من كتابـه **الأسـفار**، كمبحث الكيف، ومبحــث النفس، ومبحث الخير والشرّ. ويرى أنّ إشكال الدوّاني قائم على الفصل بين الألم وسببـه، وحيث إنّ هذا الفصل هو فصل نظريّ وليـس عمليًا فلا يردّ الإشكال من الأصل. فـالألم المدرك هو عين صـورة التفرّق لا أنّه صـورة ناشئة منه. مضافًـا إلى أنّ الشرّ هو عدم إضـافيّ، فالشرّ هو عـدم ذات أو عدم كمال لذات؛ وكما أنّ سكون حجر البناء – وهو أمر عدمـيّ – سبب لثبات البناء واستقراره، كذلك العدم هنـا؛ فهو عدم ملكة، لا عدم مطلق. قال الشيرازي في مقام دفع إشكال الدوّاني:

الإيراد مدفوع منهم بأنّ الألم إدراك المنافي العدميّ – كتفرّق الاتّصال ونحوه – بالعلم الحضوريّ. وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه، لا صورة أخرى حاصلة منه فيه. فليس في الألم أمران: أحدهمـا مثل التفرّق والقطع وفساد المزاج، والثاني صورة حاصلة منـه عند المتألّم يتألّم لأجلها. بل حضـور ذلك المنافي العدميّ هو الألم بعينه. فهـو وإن كان نوعًا من الإدراك، لكنّه من أفراد العدم، فيكـون شرًّا بالذات، فهو وإن كان نحوًا من العـدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام الملكات، كالعمـى والسكون والفقـر والنقص والإمكان والقوّة ونظائرها. وقـد علمت أنّ وجود كلّ شيء عـين ماهيّته، فوجود العدم عين ماهيّة ذلك العدم، كمـا أنّ وجود الإنسان عين الإنسان. وعلمت أيضًـا أنّ العلم بكلّ شيء عين المعلوم منه بالـذات، فها هنا الوجود عين التفرّق أو القطع أو الفساد الـذي هـو عدميّ. فقد ثبت أنّ الألم الذي هـو الشرّ بالذات من أفراد العـدم، ولا شكّ أنّ الإدراك المتعلّـق بـه عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدميّ. وظاهـر أنّ العدم الذي يقال إنّه شرّ هو العـدم الحاصـل لشيء، لا العـدم مطلقًا. فإذًا، لا يـرد نقض على قاعدة الحكمـاء: إنّ كلّما هو شرّ

الوجود شرّ بالذات، فبطلت هذه القاعدة الكلّيّة: إنّ كلّ ما هو شرّ بالذات فهو أمر عدميّ.

انظر، **الأسفار الأربعة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٣.

(٢١) قال الدوّاني على ما في كتاب **الأسفار**:

والتحقيـق أنّهـم إن أرادوا أنّ منشـأ الشرّيّة هو العدم، فلا يـرد هذا النقض عليهـم. وإن أرادوا أنّ الشرّ بالذات هو العـدم، وما عداه إنّما توصف به بالعرض حتّى لا يكون بالحقيقـة إلّا شرّيّة واحدة هي صفة العدم بالذات، وينسب إلى غيره بالتوسّط كما هو شأن الاتّصاف بالعرض، فهو وارد.

انظر، **الأسفار الأربعة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٣.

بالذات فهو من أفراد العدم، البتّة[٢٢].

وملخّص القول، إنّ الألم، بنظر صدرا، أمر عدميّ لا وجوديّ. وذلك لوجهين: (١) أحدهما اتّحاد العلم والمعلوم بالذات، و(٢) ثانيهما اتّحاد الوجود والماهيّة. والنفس حين تدرك سبب الألم، من قبيل تقطّع الاتّصال، فإنّها تدرك أمرًا عدميًّا يصيب البدن، لمكان اتّحادها به ضربًا من الاتّحاد، فهي جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء. وهذا الإدراك من نوع العلم الحضوريّ الذي يتّحد فيه العلم بالمعلوم. ووجود تقطع الاتصال هو عين ماهيّة التقطّع، فالنفس وإن كانت لا تدرك العدم المطلق، إلّا أنّها تدرك هذا العدم بنحو عدم الملكة. إنّ تقطّع البدن يؤذي النفس لمكان اتّحادها به، لكن للنفس نشآت أخرى، فلا يتوقّف وجودها على ملازمة الاستعداد المادّيّ، ولا يعتبر فقدان الاستعداد الثابت لها من جهة اتّحادها بالبدن معدمًا لوجودها بنحو العدم المطلق.

يسجّل السبزواري رفضه القاطع لما أفاده الشيرازي حول مسألة عدميّة الألم، بل ويرى أنّ الطريق إلى كون الألم وجوديًّا لا يقتصر على كونه إدراكًا، كما يظهر من المحقّق الدوّاني، وإنّما ثمّة طرق عدّة لإثبات ذلك، وهو يعدّدها كالآتي:

أ. ليس تقطّع الاتّصال هو سب الألم الحصريّ، بل إنّ عدم الملائمة قد تنشأ من سوء المزاج.

ب. كيف تكون الحالة الوجدانيّة للألم عدمًا! والعدم بما هو عدم أينما تحقّق وإن كان بنحو عدم الملكة، لا خبر عنه ولا أثر له، وفي تلك الحالة الموجعة المؤذية كلّ الأثر والخبر!

ج. اعترف الشيرازي في مبحث الحركة والسكون بأنّ الحركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود [أمور] وجوديّة، قال: «لكلّ ماهيّة نحو خاصّ من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقّق حدّها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف»[٢٣]. وبناءً عليه، كيف لا تكون الآلام والأوجاع أمورًا وجوديّةً!

د. الألم معدود في كتب الفلاسفة من الكيفيّات المحسوسة، والكيف موجود.

(٢٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحات ٦٣ إلى ٦٥.

(٢٣) شرح الأسماء الحسنى، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦.

هـ. الاختلاف في سبب الألم، وأنّه هل هو التفـرّق أو سوء المزاج أو كلاهما. والسبب والمسبّب لا يكونان واحدًا، فكيف قلتم إنّ الألم هو التفرّق نفسه!

و. كيـف تكون الآلام نفـس الإعدام، وعدم اليـد وعدم الرجل وعـدم البصر وغيرها حاصلـةً بقاءً حين التئام جراحاتهـا، ولا ألم فيها إلّا أوائل حدوثها، ومعلـوم أنّ الهمّ والغمّ غير الوجع والألم!

ويـدرك السبزواري جيّـدًا أنّ اعتبار الألم أمرًا وجوديًّـا لا يكفي في حلّ المشكلة. ذلك أنّ الألم في التقليـد الفلسفيّ السائد معدود من الشرور، واعتبار الشرّيّة لا يتناسب مع اعتبار الوجـود. ولذلك - وكما ناقش الشيرازي في اعتبـاره الألم عدميًّا - سوف يخضِع الدوّاني للمناقشة في اعتباره الآلام شرورًا. فيرى السبزواري أنّ عبارة الدوّاني القائلة: «هناك شرّان: أحدهمـا تفرّق الاتّصال، والآخـر الألم»، تساوي العبارة: «فقد الثمار بالبرد شرّ، والبرد شرّ آخـر». وكما أنّ الشرّ هو فقـد الثمار، والبرد، الذي هو كيفيّة موجـودة، ليس شرًّا بالذات حتّـى وإن أفسـد الثمار، كذلك الأمـر في الألم، فهو ليس شرًّا بالـذات، وإن كرهته النفس المتألّمـة، وليس كلّ ما تكرهه النفس فهو شرّ. فقد يكره الإنسان وجود أشياء كثيرة كالحيّات والحشـرات مـع أنّها ليست، بمـا هي وجودات، شـرورًا. ففرق بين كـون الوجع مكروهًا للإنسـان وبين كونه شرًّا في نفسه. نعم، لا مانع من شرّيّته بالعرض، ومغالطة الدوّاني نشأت من اشتباه ما بالعرض بما بالذات. بل إنّ فيها خيرات إضافيّة كثيرة.

> فإنّهـا من حيث الإضافـة الصدوريّة إلى القلم الأعلى خيرات، إذ إنّ المعلـول ملائم علّته ومقتضى ذاتهـا. وكذا من حيـث إنّ السعداء والمتقرّبين بهـا يرتقون إلى المقامات العالية مـن الصبر والرضا والتسليـم وغيرهـا. وكـذا بهـذه الإدراكات المؤلمة يحصـل الاطّلاع علـى أحوال أهـل الابتلاء فيستغيثـون ويغاثون، وأيضًا يعرف قدر مقابلاتها من اللذّات. مع أنّ شرّيّتها بالذات مع وجوديّتها معارضـة بالقياس المنقول عن العلّامة الشـيرازي، وبالتقسيم والتشقيق الذي ذكره أرسطو في دفع شبهة الثنويّة[٢٤].

إذًا، وللاعتبـارات السابقة، يمضي السبزواري في التسليـم بمنحًى وجوديّ للألم. ويمنع شرّيّتـه بالذات، ولا مانع لديه من شرّيّته بالعرض. وهو يختلف في ذلك عن الشيرازي الذي

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٣.

يذهب إلى التسليم بشرّيّة الألم بالذات، ويمنع وجوديّته. ويسوق السبزواري رأيه في سياق الردّ على شبهة الدوّاني. فالألم هو إدراك المنافي إدراكًا حضوريًّا، والمدرك المنافي هو أمر عدميّ عند الشيرازي، بينما هو أمر وجوديّ عند الدوّاني. بعد ذلك يتساءل السبزواري:

كيف يكون ذلك الوجود شرًّا في ذاته وماهيّته والحال أنّ كلّ وجود ملائم ماهيّته ومسؤول عينه الثابت! فالجسم يقتضي وجودًا عين الكثرة بالقوّة، والكمّ المنفصل يستدعي وجودًا عين الكثرة بالفعل، والمتّصل القارّ وجودًا قارًّا، وغير القارّ وجودًا غير قارّ، والنار وجودًا نزّاعًا قطّاعًا، وسمّ الحيّة وجودًا لذّاعًا، وهكذا. ولا شيء منها شرورًا لذواتها وماهيّاتها، فهكذا في الألم. وإنّما لا يمكن أن توصف بالشرّيّة لذواتها. لأنّ ما يعدّ شرًّا لشيء هو ما هو مناف لوجوده، وهذا إنّما يتمّ فيما كان موجودًا أو لا حتّى يكون شيء منافيًا له، وكلامنا في الاستدعاء الذاتيّ الأوّليّ الأزليّ لنفس الوجود للأعيان الثابتة اللازمة للأسماء المستفيضة بالفيض الأقدس في المرتبة الواحديّة للخير المحض، فلا شيئيّة إلّا شيئيّة الماهيّة. وبالجملة، الاستدعاء في العلم للوجودات الخاصّة في العين. والذي يدلّك دلالةً واضحةً عليه، أنّه لو كانت الآلام شرورًا بالذات، والذاتيّ لا يختلف ولا يتخلّف، لكانت هذه في علم الله تعالى أيضًا شرورًا، ولا سيّما أنّ علمه تعالى بها حضوريّ، وهو عين المعلوم، وحيث لا يحكم عليها بالشرّيّة هناك، لفعّاليّته، وكون علمه تعالى فعليًّا، وعدم انفعاله وتأثّره. إذ لا مادّة له ولا ماهيّة له وراء الإنّيّة البحتة، علمنا أنّ شرّيّة الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات ووجودات، بل باعتبار الانفعالات والتأثّرات، وهي عدميّات أو مستلزمات لها حتّى يكون شرّيّتها بالعرض بواسطتين. ولو فرض أن تحصل فنون الأوجاع لأحد ولا سيّما لو كان طالبًا لمعرفتها من حيث إنّ العلم بكلّ شيء أولى من الجهل بها، وفرض أن لا يكون له تأثّر وانقهار، لكانت كلّها بهاءً وكمالًا له؛ لأنّها وجودات، فثبت أنّ الشرور بالذات أعدام، والآلام وإن كانت مؤذيةً فليست بشرور بل خيرات؛ لكونها وجوديّة[25].

وبهذا، يكون السبزواري قد وصل بالألم إلى مستوى الوجود والخير، وذلك انطلاقًا من الثبوت العلميّ الذي يتماهى فيه الألم مع كونه حالةً إدراكيّةً محايدةً للوجود في صميمها، وإن كانت متماهيةً معه في واقعها. وبذلك لا يعود للسؤال حول شرّيّة الألم من معنى يذكر، فضلًا عن اندفاع الإيراد المذكور من أصله.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٤.

هكذا استقرّ مفهوم الألم في كتابات المتأخّرين على قاعدة الوجود والكمال. فيذهب الميرزا الشـاه آبادي في **رشـحات البحـار** إلى أنّ الشرّ قد يطلق على أمر عدمـيّ، وقد يطلق على أمر وجوديّ. وإطلاقه على الوجوديّات، كالقول:

إنّ الشيطـان شرّ [...]، وهذا إن كان شرّيّتـه بالنسبة إلى نفس ذاته، أو كمال ذاته فهي غير معقولة، فـإنّ الشيء لا يكون مفنيًا لذاته، ولا مفنيًا لكمال ذاته، وحينئذ.فلا يكون شرًّا بالنسبة إلى ذاته، فلا بـدّ وأن يكـون شرًّا بالنسبة إلى أمر آخـر، بحيث يوجب عدمان ذات أو عدمـان كمالها، وإلّا فلا معنى لشرّيّته بالنسبة إلى ذلك الآخر، مثلًا كون البرد شرًّا لذاته أو كمالها [...]. وأمّا كون البرد شرًّا لوجود الفاكهة أو كمالها، فلا محال إن لم يوجب فقدان الفاكهة ولا كمالها [...]، وعلى هذا فالشرّ الحقيقـيّ هو عدم الفاكهة أو عدم كمالها، وإطلاق الشرّ علـى وجود البرد إنّما هو من باب التجّوز والمسامحـة. فإنّ البرد ما لم يترتّـب عليه ذلك وأمثاله لا يكون إلّا خـيرًا؛ لأنّه أمر وجوديّ، وحيث ترتّـب على هذا الأمر الوجوديّ ذاك الأمر العدميّ الذي هو شرّ بالحقيقة، يتجوّز عليه إطلاق الشرّ [...][٢٦].

والألم بلحـاظ حقيقته التي هي الإدراك أمر وجوديّ، وكمـال لا ألم فيه. فهو ألم بلحاظ مـا يدركه؛ أي فقـدان العضو مثلًا؛ ولذا لو لم يـدرك الفقدان بحاسّة فلا يتـألّم به، «كما أنّ اللـذّة هي إدراك وجدان الملائم، ولذا لو فقـد حسًّا من حواسّه فقد فقد اللذّة الخاصّة بتلك الحاسّة»[٢٧].

وعليه، تترتّب:

الآثار على الأفعال خيرًا وشرًّا لاختلافها بحسب وجوداتها الخاصّة سعةً وضيقًا، بحيث كلّما كان وجـوده أوسـع فخيريّته أشدّ، لمساوقته معـه، والعكس بالعكس. وبالجملـة فالشيء لكثرة جهات وجدانـه يصـير أشدّ وجودًا، ويترتّب عليه الخيرات. ولكثرة جهـات فقدانه يصير أضعف وجودًا، ويترتّب عليه الشرور؛ فالسعة والضيق في الوجود بحسب هاتين الجهتين[٢٨].

---

(٢٦) **رشحات البحار**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٧ و١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١٩.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٣ و٩٤.

مقاربة الألم العرفانيّة

انطلاقًـا من نزعة تجريبيّة وجدت مادّتها الأولى في مقولات علماء الطبّ قديمًا مع جالينوس ومحمّـد بن زكريّـا الطبيب وأمثالهما، تلك المقـولات التي ارتكزت إليهـا تنظيرات الفخر الرازي لاحقًا - يقتصر الألم في بعده الحيويّ على المجال الحسّيّ، وينظر إلى الإدراك العقليّ علـى أنّـه حالة صوريّة بحتة لا تختـزن في ذاتها على أيّ مادّة شعوريّـة. فيما تحتكم النظرة الفلسفيّـة لـلألم إلى تراتبيّة متفاوتة من حيث مستويات الإدراك. فـالألم كيفيّة نفسانيّة تشتدّ قـوّةً ووضوحًا كلّما أوغلنا في التجريد حتّى تكتمل عند الألم العقليّ من دون أن تفتقد شيئًا مـن مقوّماتها، بل يمكـن الحديث عن نشاط جـذريّ للألم ينأى به عن المجـال المبتذل لعالم الكيفيّات العارضة. وهو ألم الفراق المطبوع بصبغة روحانيّة تحيل إلى جوهر الرحمة الإلهيّة، وتعمل على إيقاظ السؤال الفطريّ في دواخلنا، وتسهم في إعادة لحمتنا مع العالم الأصليّ.

وفي سبيل صياغة مقاربة مفهوميّة عن الألم العقليّ، ساق الفلاسفة (ابن سينا، الشيرازي) بيانـات متقاربة للمقارنة بين الألم الحسّيّ والعقليّ. ويمكن مقاربة تلك البيانات بالقول: إنّنا عندمـا نلمس شيئًا حارًّا نتـألّم، وكذلك قد نجد المرارة فيما نتذوقه، فـالألم إحساس تتكيّف بـه حواسّنا وتدركـه نفوسنا. وقد نتخيّل الحوادث المؤلمة التي مـرّت بنا، ونقوم باستحضار أوجاعنـا من داخل ذاكرة المرضـ، ولربّما سادت أجواء الكآبة واستبـدّت حالات التشاؤم بنفوسنا عند استماعنا لأخبار محزنة، أو انتابتنا الهواجس المقلقة إزاء مآلات المستقبل، فنعاني بسبـب ذلك آلامًا لا تقـف عند حدود الوجع الحسّيّ الذي تتكيّف بـه أعضاؤنا، وإنّما تمتدّ بسطوتهـا إلى حدود الخيال والوهم، بل وقد يصل شعورنا بالألم إلى تخوم عالم العقل نفسه. فنشعر باللذّة نتيجة معايشتنا لأوضاع عقليّة ملائمة، كما لو حصلت لنا حالات من الأنس واللذّة عند تكشّف حقائق كنّا نجهلها بعد طول عناء وتفكير، أو نشعر بالألم نتيجة معايشتنا لأوضـاع عقليّة غير ملائمـة؛ فنتألّم بصمت عنـد إدراك حجم تخلّفنا عـن ركب الحضارة بعدما كنّا سبّاقين فيها، وافتقادنا العلوم والخبرات والتجارب التي تسبّبت بتفوّق الحضارات المادّيّـة علينا. وكما أنّ النفس تتألّم بالصورة المؤلمة عند إدراكها ونيلها، كذلك تتألّم بإدراكها الوجدانيّات المؤلمة كالجوع والعطش، أو المشهودات التي تحصل لأهل الشهود.

وقد ينشأ الألم بسبب وجود عوامل تحول دون نيل النفس لما يلائمها، من الراحة واللذّة والسعـادة والطمأنينة والأمن. ويتفاوت إدراك الألم بحسـب اختلاف مدارك الإنسان من

الحسّ والنفس والعقل، وبحسب اختلاف مستوى إدراكها قوّةً وضعفًا. يتحكّم هذا التفاوت في مستوى معايشتنا للألم شدّةً وضعفًا. كما وتختلف الآثار خيرًا وشرًّا باختلاف المؤثّر وتفاوته. وإلى جانب التفاوت في طبيعة المدركات، ثمّة عوامل أخرى تتحكّم في درجة الألم، وبالتالي قدرتنا على تحمّله. إنّ شدّة الألم وضعفه يشير إلى النسبيّة الموغلة في طبيعة الألم الشعوريّة، إذ لا يمكن العثور على ذلك الشيء الذي يكون نقصًا وشرًّا من الجهات جميعًا. ولذلك، فإنّ التألّم بشيء يختصّ بالجهة التي يكون معها نقص وشرّ. وتختلف الأفعال بالقياس إلى كلّ واحد من القوى ملاءمةً ومنافرةً، كالمسموعات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والملموسات. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر القوى الإدراكيّة. فإنّ الطعم المرير شرّ بالنسبة إلى الشهوة، وعدم الغلبة شرّ بالنسبة إلى الغضب، والمغالطة شرّ بالنسبة إلى العقل النظريّ، والقبيح شرّ بالنسبة إلى العقل العمليّ. ولا يشترط أن يكون ما هو شرّ بالنسبة إلى قوّة ما مثلًا شرًّا ونقصًا بالنسبة إلى قوّة أخرى. وللنفس رتبة متقدّمة على البدن، تجعلها قادرةً على التحكّم بالألم الحاصل من جهته والسيطرة عليه إلى حدّ إيصاله لدرجة الصفر، وذلك وفق المستوى الذي تكون عليه النفس الإنسانيّة في تعاملها مع الألم. فما يكون ألمًا عند ذات لا يعتبر ألمًا بالضرورة عند ذات أخرى. ولذلك نجد أولئك الذين خضعوا لمستوًى عال من الترويض والتمرين يتغلّبون على الألم في لحظة اختلاء بالنفس، وقد لا يتعارض هذا المعنى مع حقيقة احتواء النفس على طاقات كامنة ومعترف بها لدى خبراء فنّ العرفان.

إنّ الألم النفسانيّ أشدّ على النفس من الألم الحسّيّ، وهذا الادّعاء قد يكون مقبولًا ومفهومًا لدى شريحة واسعة من البشر. ومع ذلك، لا نجد نفس المستوى من الوضوح والتسليم عند الحديث عن الألم العقليّ، على الرغم من إصرار الفلاسفة على اعتبار الألم العقليّ في رتبة متقدّمة على سائر أنواع الألم. فما هي طبيعة هذا الألم؟ يمكن القول إنّ الألم العقليّ هو الشعور بالنقص أو فقد الكمال الواصل إلى النفس من حيث تشعر به. وهذا يصحّ بالنسبة إلى الإنسان الذي تتوفّر فيه عوامل القوّة والاستعداد والنقص. ولكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى العقل ذاته وبلحاظ رتبته الكاملة والتي لا تخالطها عوامل النقص والقوّة والاستعداد. مع أنّ اللذّة تصحّ فيه لتوفّره على الكمالات وشعوره بها على الدوام. إلّا أنّ الألم بوصفه شرًّا يلحظ على الدوام بنحو إضافيّ. وبناءً عليه، يذهب الميرزا الشاه آبادي في **رشحات البحار** إلى أنّ الشرّ قد يطلق على أمر عدميّ، وقد يطلق على أمر وجوديّ. وإطلاقه على العدميّات على نحوين: فإنّ ذلك الأمر العدميّ إمّا ممّا لا يقتضيه ذات الشيء، ولا

يمكــن حصوله له، كعدم كلّ مرتبة عالية بالنسبة إلى المرتبة السافلة، كعدم كون العقل الأوّل إلهًا، والعقل الثاني عقلًا أوّلًا؛ فإنّه فقدان كمال لا يقتضيه ذاته، ولا يمكن حصوله له. أو ممّا يقتضيــه ذاته ويمكن حصوله له، كعدم كلّ مرتبة نازلة المرتبــة العالية في قوس الصعود؛ فإنّه يقتضيه ذاته، ويمكن حصوله له، وهذا في عالم الهيولى. فعالم الجبروت والملكوت وعالم المثال لا يخلــو عن شوب شرّيّة لا يمكن ارتفاعه، وعالم المادّة كذلك بالنسبة إلى الصور النوعيّة، إلّا أنّه يمكن ارتفاعه ويقتضيه ذاته[٢٩].

وفيمــا يخصّ الله تعــالى فقد أثبت الفلاسفة اللذّة له تعالى، بمعنــى إدراك الملائم لا بمعنى اللــذّة المزاجيّة[٣٠]. أمّــا الألم فهو منفيّ عنه تعالى مطلقًا. وهذا المعنى يدفعنا للانتقال من الألم الحسّــيّ أو النفســانيّ إلى الألم العقليّ بحذر شديد، ذلك أنّه لا ينبغي أن نفهم من الألم العقليّ المضمــون نفسه الذي يحملــه الألم الحسّيّ، وإن كان الاشتراك بينهمــا لا يقتصر على اللفظ بحيــث يكــون الألم العقليّ فاقدًا لأيّ نوع مــن الدلالة على مضمــون الألم بالمعنى الحاصل للحسّ، وإنّما تتنوّع طبيعة الألم بتنوّع العوالم والمدارك مــن الحسّ والخيال والوهم والعقل، فيكون في كلّ نشأة بحسبها. وقد تشاركنا الحيوانات في إدراك الألم الحسّيّ، كما قد يكون لها مشاركة معنا في الآلام الخياليّة والوهميّة لا سيّما على القول بتجرّد النفس الحيوانيّة نوعًا مــن التجرّد، ووحده الإنسان من يتابع مسيرة الألم ويوصله إلى مشارف العقل. هكذا تتابع الفلسفــة النفســ وهي تتألّم بالصورة المؤلمة ألمًا حسّيًّا أو خياليًّــا أو وهميًا أو حتّى عقليًّا. فإنّ للعقــل أيضًا ما ينافره ومــا يلائمه، فيعجب ببعض الأفعال كالإحسان، ويستغرب من أفعال أخــرى كالظلم، من غير ملاحظة سائر القوى فيــه. كأن يكون الظلم باعتبار تعلّقه بحواسّه أو الإحسان إلى نفسه، بل بالظلم والإحسان ولو لم يكونا عائدين إليه يبتهج وينقبض، ويسرّ ويحزن، وهذا من أوائل البديهيّات كما يقول صاحب **رشحات البحار**[٣١].

وينقــل ابن سينا عن جماعة أنّهم أنكروا وجود اللــذّات والآلام العقليّة، وزعموا أن لا لــذّة إلّا في المحسوسات. وفي المقابل ذهب محقّقــو الفلاسفة والمتكلّمون إلى القول بوجود اللــذّات والآلام العقليّة؛ وفي سبيل صياغة مضمون معرفيّ عــن الألم العقليّ، يرى ابن سينا

(٢٩) انظر، **رشحات البحار**، مصدر سابق، الصفحات ٩٣ و٩٤.

(٣٠) «أجلّ مبتهج بشيء هو الأوّل بذاته؛ لأنّه أشدّ الأشياء إدراكًا لأشدّ الأشياء كمالًا الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم، وهما منبعا الشرّ، ولا شاغل له عنه»، انظر، **شرح الإشارات**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٩.

(٣١) **رشحات البحار**، مصدر سابق، الصفحة ٩٣ و٩٤.

أنّ حصر السعادة في اللـذّة الحسّيّة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور يستلزم إنكار السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانيّة الكاملة بعد الموت. ويترتّب على ذلك التسليم بأنّ الحال التي تعتري الحيوان نتيجة مباشرته للمطعوم مثلًا ألذّ من الحال التي تعتري الملائكة بسبب القرب في درجات الكمال. ولأنّه لا يصحّ التسليم بذلك، تطرّق ابن سينا لتعريف اللذّة والألم ليثبت بالنظر الحكميّ أنّ سعادة النفوس العاقلة أتمّ من سعادة النفوس الحيوانيّة، وكذلك الشقاوة لأهلها. ومجمل ما أفاده هو أنّ النفس تشعر بالسرور والنضرة والسعادة بسبب ما يعتريها من خير وكمال. ويوصف هذه الشعور باللذّة. وهو شعور حيّ قد يترجم عبر الحواسّ والقوى الشهويّة والغضبيّة، إلّا أنّ بعض الناس يؤثرون لـذّة العفّة والحشمة والرئاسة على اللـذّات الحسّيّة، ويؤثرون الغير على أنفسهم بالإنعام عليهم باللذيذ الحسّيّ، ويستصغرون الجوع والعطش حفاظًا على ماء الوجه لما يجدون من لذّة في ذلك الإيثار، بل ويركبون المخاطر وهول الموت لما يتوقّعونه من لذّة الحمد ولو بعد الموت! وما ذلك إلّا من جهة أنّ ما هو آثر عند شخص فهو ألذّ بالنسبة إليه. وحيث إنّ قوام اللذّة في الإدراك، والقوى العقليّة أقوى إدراكًا من القوى الحسّيّة، قالوا إنّ اللذّات التي تدركها قوى الباطن أشرف من اللذّات المدركة بالحسّ الظاهريّ. ذلك أنّ مخزوننا العقليّ لا يتناهى عددًا، ولا ينقطع وجودًا، وأفكارنا العقليّة تلامس كنه معقولاتنا، وتنفذ إلى حقائق الوجود الثابتة، ويزداد العقل قوّةً بزيادتها، بينما تقف مدركاتنا الحسّيّة عند الظواهر والقشور، ولا تتجاوز الظواهر المتغيّرة، ويضعف الحسّ ويفسد كلّما زادت مدركاته. ومن الواضح أنّ المدرك إذا تجرّد عن الموادّ يكون وجوده أقوى. ولهذا تتفاوت لذّاتنا وآلامنا بحسب نوعيّة الإدراكات الحاصلة لنا. فإنّ التلذّذ بالكمالات العقليّة – عند التنبّه لها – أكثر كمّيّةً وأقوى كيفيّةً قياسًا إلى الإدراكات الحسّيّة ونحوه، وكذلك التألّم بها عند الالتفات لفقدها. يلتذّ العقل بالمعارف؛ كالتذاذه بتعقّل الواجب بقدر المستطاع وبتمثّل نظام الوجود تمثّلًا تامًّا مطابقًا لما هو عليه، فإذا حصلت له مضاهاة علميّة للعالم العينيّ، بأن اتّحد بالعقل المستفاد، صار بإدراكه المعارف كلّها ذا لذّة عقليّة. وإذا حصلت له مضاهاة عينيّة للعالم العينيّ، بأن اتّحدت النفس بالعقل الذي هو الموجودات كلّها، صار حينئذ لاذًّا ولـذّةً وملتذًّا. وبهذا، يكون الشيرازي قد أوصل اللذّة في درجة اكتمالها من مستوى الكيف النفسانيّ إلى مستوى الجوهر العقليّ، اللذّة العقليّة إذًا جوهر لا كيف. ولذلك، ترى الذين أوتوا حظًّا من اللذّات العقليّة يستحقرون طيّبات الحياة الدنيا، ويتركون اللـذّة الحسّيّة لأجل اللـذّة العقليّة، بل

ويتحمّلـون الألم الحسّيّ ولا يكادوا يشعرون به مقابل لذّاتهم العقليّة. وقد حكي عن بعض تلـذّذه بتفرّق أوصاله قتلًا حيث رأى في ذلـك دلال الجمال! وفي المقابل، فإنّ التألّم بإدراك النفسـ صورة فقدانها تلك الكمالات وحرمانها من تلك الخيرات والذي هو الألم العقليّ؛ هـو الألم على الحقيقة. فكما أنّ اللذّة متوفّرة في هذا العالم بكلّ مراتبها من الحسّيّ والعقليّ، كذلـك الألم، بل حتّى أولئك الذيـن كشفوا أسرار الوجود مـن وراء حجاب الحسّ، ورأوا الحقائق من دون حجاب لحضورهم في أبعاد الإنسانيّة ومراحل الوجود جميعًا، هؤلاء أيضًا يتحمّلون الآلام والمعاناة لرؤية غيرهم عاجزين عن بلوغ ذلك المقام. وذلك أنّ:

> الأشخاص الضعاف في عقولهم وإدراكهم في أمان من المعاناة الروحيّة والانزعاجات العقليّة، على خـلاف من يتمتّع بالعقل الكامـل والإدراك الحذق، حيث تزداد معاناتـه ومصائبه. ومن المحتمل أن يعـود إلى هـذا المعنى كلام الرسـول، [صلّى الله عليه وآله وسلّم] القائـل: «ما أوذي نبيّ مثل ما أوذيـت»؛ لأنّ كلّ من يدرك جلال الربّ وعظمته أكثر، ويقف على المقام المقدّس للحقّ جلّ وعلا بشـكل أعمـق، يتألّم ويتعذّب من جرّاء عصيان العباد وهتكهم للحرمـة أكثر. وأيضًا كلّ من كانت رحمتـه وعنايته وشفقته علـى عباد الله أكثر، تأذّى من اعوجاج العبـاد وشقائهم أكثر. وقطعًا كان خـاتم النبيّين، صلّى الله عليه وآله وسلّم، في كلّ هذه المقامـات والمنازل الكماليّة، أكمل من جميع النبيّين والأولياء وبني الإنسان فتكون محنه وآلامه أعمق[٣٢].

إذًا، بمقدورنـا الحديث عـن الألم العقليّ متمثّلًا في الألم النبـويّ الناشئ من اطّلاعه على معاناة الإنسان وقد افترق عن أصله الأوّليّ، فما هو المقصود بألم الفراق!

> منـذ أن جعـل للإنسان مقام الخلافة في الأرضـ، كان عليه أن يطوي مسـيرة حياته في سفر كيانيّ دائـم ميمّمًا شطر وجهه من أرض الهيولى والاستعداد، إلى سماء النورانيّة والفعليّات. فهو أبدًا بين آفّـة العدم واستملاك الوجود. يتأرجح بين ألم الفـراق ونعيم اللقاء إلى أن تدركه الرحمة الرحيميّة، وتنتشلـه من جـوار الرحمة الرحمانيّة. هكذا استقرّ الألم في الرؤيـة العرفانيّة على قاعدتي الرحمة والفراق. فـالألم رحيم، إذ ينتشل النفس من حضن الطبيعة وخدرهـا، ويفجّر كوامنها وقابليّاتها، ويدفـع بها نحـو تلمّس الطريق إلى استملاك الوجود الحقّ، ولا يتحوّل الألم إلى شقاء ومعاناة مريرة إلّا حـين تغرق النفس في وحل الفـراق، بتثاقلها إلى أرض النسبيّـات والعدميّات، ونكوصها عن

(٣٢) الإمام الخميني، الأربعون حديثًا، تعريب محمّد الغروي، الطبعة ٤ (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٨٣.

وظيفتهــا في استملاك الوجود الحقّ. وعليه، يقارب العرفاء قضيّة الألم من خلال النظر إليه باعتباره من مظاهر رحمة الله تعالى بعباده. ويتمّ التأسيس لمفهوم الألم الرحيم، عرفانيًا، على قاعدتي السبق «سبقت رحمته غضبه»، والسعة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣٣]. فالوجود كلّه رحمة، وهذا النظر يشمل حتّى نار الآخرة، فالنار صورة الغضب الإلهيّ وباطنها الرحمة، لأنّها خلقت لأجل تخليص العباد عن لوازم أعمالهم[٣٤].

فهــي تطهّر الإنسان من ظلمات النفس، وتهيّئه ليكون قابلًا للشفاعة، فالنار – بالنظر العرفــانيّ – صورة الرحمة الإلهيّة لأهل التوحيد. بل ويثبــت ابن عربي ذلك للكفّار أيضًا، إذ العــذاب عنــده من العذب. والخلــود في النار لا ينــافي التذاذ أهلها بها بنــاءً على مذهبه القائــل بعــدم الخلود في أليم العــذاب، وإن كان نفس الخلود في النار مــن الضروريّات[٣٥]. وكذلــك الألم الدنيــويّ، إذ يمكن النظر إليــه نظر الرحمة، كونه يحــول دون طغيان النفس وتمرّدهــا وخروجها عن السيطرة؛ فإنّ ألم الرياضة الروحيّة ومشقّة العبادة من شأنه أن يطهّر النفــس ويحرّرها من أسر التعلّقات الباطلة[٣٦]. وكمــا يشرّح الطبيب بمشرطه جسد المريض لمداواتــه وعلاجه، وقد يستدعي الأمــر موقفًا استئصاليًا في الحــالات الميؤوس من شفائها، والتي يتسبّب وجودها بإضرار مجموع البدن. تعتبر الشدّة على الكفّار وقتالهم رحمةً ولطفًا مــن الألطاف الخفيّة للحقّ، ليس بسبب النفع الذي سيعود على المجتمع من خلال درء فتنة الكفر وضلالاته فحسب، بل بسبب ما يترتّب على ذلك من قتل رحيم. فإنّ سيرورة الزمن الممتــدّة مــن شأنها أنّ تراكم من عذابات الكافر الميؤوس منــه إلى ما لا نهاية، ولا شيء يقلّل من عذاباته سوى قطع تلك السيرورة عليه[٣٧].

وملخّــص القــول، فالكلّ واقع في طريق الله، وكلّ ما يقــع في طريق الله فهو رحمة، إلّا أن يعترضــه لصوص الطريق، ويحول اعتراضهم له دون متابعــة الطريق، ووقوعه في الألم. وهكــذا، نقع في البيانات العرفانيّــة على تقديرات للألم، تقترن بالحالات السلبيّة التي يكون

(٣٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٦.

(٣٤) الإمام الخميني، **تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس**، الطبعة ١ (قم: مؤسّسة پاسدار إسلام، ١٤٠٦هـ. ق.)، الصفحة ٢٠.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

(٣٦) للمزيد، انظر، **الأربعون حديثًا**، الصفحة ٣١٤.

(٣٧) للمزيد، انظر، الإمام الخميني، **وصايا عرفانيّة – تجلّيات رحمانيّة**، الطبعة ٣ (بيروت: بيت الكاتب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٣.

عليها الإنسان بحسب أعماله وملكاته ومعتقداته.

إنّ وصـف النار والجنّة الـوارد في كتاب الله وأحاديث الأنبياء والأوليـاء، يتعلّق غالبًا بنار الأعمال وجنّتهـا اللتين أعدّتا للأعمال الصالحة والسيّئة. وهناك إشارة خفيّة أيضًا إلى جنّة الأخلاق ونارها، وأهمّيّتهما أكبر. وأحيانًا يشار أيضًا إلى جنّة اللقاء ونار الفراق، وهذه أهمّ من الجميع[٣٨].

وإنّ «جهنّم الكافر وجهنّم العقائد الباطلة أشدّ بدرجات وأكثر إحراقًا وظلمةً من ذينيك الجهنّمين اللذين مرّ ذكرهما [أي جهنّم الأعمال، وجهنّم الملكات الفاسدة]»[٣٩].

يتحـدّث العرفـاء إذًا عن ألم خاصّ، هو ألم الفراق. وتقـدّم عند الحديث عن الألم الحسّيّ أنّ نفس التفرّق لا يسبّب الألم، وأنّه ما لم تحصل صورة التفرّق في القوّة المدركة فلن يتحقّق الألم. فالجمـادات إذًا لا تتـألّم وإن حصـل لها التفرّق. وما هو شائـع في الأدب الصوفيّ من إضفـاء صبغـة شاعريّة على الجمادات إنّمـا هو نوع من الأنسنة للأشيـاء، وعلى سبيل المثال نجـد أنّ جـلال الدين الرومي «يؤنسن» النـاي إذ يمثّل بألمه وحزنه بسبـب افتراقه عن أصله القصبـيّ. ولاحقًا، سـوف تتفتّق الرؤى العرفانيّـة عن الجمادات وهي تسبّـح بحمد ربّها وتكشـف عن ذاتها وهي تنضح بالشعور والحيـاة والألم. فما الذي كان يقصده الرومي في تمثيلـه بالناي؟ أليـس الألم الحقيقيّ هو ذلك الألم الحاصل من سبـب جوهريّ يرجع إلى فكّ الارتبـاط والتعلّق بالأصل الأوّليّ للأشياء، ذلك أنّ التعلّق بالأصل تفترضه الطبيعة الوجوديّة للإنسان الذي يدرك من خلالها أنّ حقيقته بل وجميع الحقائق الإمكانيّة تساوي عين التعلّق بالمبـدإ القيّوم. وبالتالي، فكلّ ما يتنافى مع هذه الحقيقة سوف يتسبّب بالألم لموجودات عالم الفقـر والإمـكان. وفق هذا المنحى، إن تفرّق الاتّصال يوجب التـألّم لا للأحياء فحسب بل حتّـى للجمادات، وهكذا يمكن أن نعيد قراءة التمثيل الوجـوديّ بين ألم الإنسان وألم الناي من خلال الحزن الذي يصيب الأشياء كافّةً وهي تفترق عن أصلها الأوّليّ. غاية الأمر، علينا أن نحسن القراءة العرفانيّة هذه بحسن الإصغاء إلى وجع الكائنات: أصغ إلى الناي، واسمع ما يحدّثك به، ما ذلك الشيء الذي يصدر عن الناي فيستبدّ بنفسك ويتخلّل وجدانك؟

(٣٨) الأربعون حديثًا، الصفحة ٣٦.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٥ و٤٦.

يتابع الرومي، في مطلع ديوانه المثنوي:

اسمع الشكوى من الناي الحزين

قصّة الفرقة يحكيها الأنين

قطعوا القصباء فالتاع القصب

واستحالت للورى بوق العتب

ليت صدري يتشظّى بالفراق

كي أبثّ الكون سرّ الاشتياق

شطّت الدار بنا عن أصلنا

يا حنين الروح أرجع وصلنا

فالنـاي يروي لنا قصّة الفرقة الموجعة عـن أصله القصبيّ، والإنسان هو الوجع ذاته وقد افترق بنفخة الروح الأزليّة. فالإنسان هنا هو الناي الممسوس بنفخة المعشوق (ونفخت فيه مـن روحي)، وقد قطع عن أصلـه وأصيب جوفه بفراغ لا يعبئه سوى أنين الشكاية ومرارة الفـراق. ومـا علينا سوى أن نحسـن الإصغاء لما تقوله الكائنات ولـو بصمت؛ كي نخرج مـن حيّز السكر والخدر الذي يغمر كياننا الساقـط في وحل المادّيات، وتصحو أنفسنا على مملكـة الخير والكمال، لتميّـز المؤلم من الملذّ، وتختار المؤلم في موافقـة الحقّ، ولا تشهد الألم بـل تجد اللذّة في نفس المؤلم، فتصدح بنداء العشـق: لو قطّعني البلاء إربًا إربًا ما ازددت لك إلّا حبًّـا حبًّا. وقـد تلتحق بقافلة العشاق الذين يختارون الآلام على الملاذّ، ثمّ يجدون اللذّة فيمـا يؤلمهم بغلبة شهود فاعله[٤٠]. ولهذا السبب، لن يعير العرفاء أدنى اهتمام أو التفات إلى الألم الحسّـيّ، لكونـه من جملة عالم الحسّ المنظور إليه نظـرًا آليًّا. فإنّ الحسّ طريق إلى ما هو أرقـى وأسمـى، ولا يكتسب مضمونـه إلّا في هذا الإطار. وكلّ الخـير والكمال إنّما هو في الالتذاذ بإعادة اللحمة مع العالم الأعلى، وكلّ الشرّ والنقص إنّما هو في التألّم بالفراق عن المنبع الأصلـيّ. ويمتدّ ألم الفراق إلى مساحات أشدّ غورًا ممّا نعتقد. فإنّ قدرتنا على فهم ألم الفراق

(٤٠) للمزيد عن مفهوم الصحو، انظر، أبو بكر الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣)، الصفحتان ١٣٥ و١٣٦.

مـع المطلق تقتصر علـى تجاربنا البشريّة التي تشـير بوضوح إلى أنّنا نتألّم حـين نفارق الشيء المحبـوب، ويتراكم ألمنا ويتكثّف كلّمـا زادت المحبّة وتعمّق وعينا بها، ومن الطبيعيّ حينئذ أن لا نصـل إلى الوعـي التامّ بألم فراق المحبوب الأزليّ الذي نرتبـط به برباط المحبّة المطلقة. وما يمكن لنا أن نطّلع عليه في هذا الشأن هو إشارات وردت في النصوص تفيد أنّ ألم الفراق يفـوق العذاب الأخرويّ بكثير، بحيـث لا طاقة لمخلوق في الصبر عليه. يقول أمير المؤمنين علـيّ بن أبي طالب، عليه السلام، في دعاء كميل: «فهبنـي يا إلهي وسيدي ومولاي وربّي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك». وتمتلئ النصوص بالحديث عن آلام الآخرة الحقيقيّـة، التي لا يمكن لآلام الدنيا أن تضارعها في شدّتها[٤١]. وإذا كنّا لا نتصوّر حقيقة ألم العـذاب في جهنّـم، فأنّى لنا أن نتصوّر حقيقة ألم الفـراق! يعلّق الإمام الخميني، رحمه الله، على هذا المقطع من الدعاء بقوله:

> أنـا الأعمى القلب لم أستطـع حتّى الآن أن أقرأ بجدّ هذه الفقرة وبعض الفقرات الأخرى في هذا الدعاء الشريف، بل أقرأها بلسان عليّ، عليه السلام، ولا أعرف ما هو هذا الشيء الذي يعدّ الصبر عليـه أشدّ من الصبر على عـذاب الله في جهنّم. ذلك العذاب الذي [ناره] تطّلع على الأفئدة. كأنّ عذابـك هو نار الله التي تحرق الفؤاد. لعلّ هذا العـذاب فوق عذاب جهنّم. نحن عمي القلوب لا نستطيع إدراك وتصديق هذه المعاني التي هي فوق الفهم البشريّ. فلندع هذا لأهله الذين هم قليلون جدًّا[٤٢].

إذًا، تتمحـور البيانـات العرفانيّة حول ترجمة الرمز الوجـوديّ لكياننا والتي تكمن في أنّ التعلّـق بالحقيقيّ هو سرّ وجودنا، وأيّ تعلّق آخـر هو اغتراب ووهم من شأنه أن يتسبّب لنـا بـآلام حقيقيّة. كما هو الشأن في حبّ الدنيا[٤٣]، بل إنّ الأكـثر تعلّقًا بها أشدّ تألّمًا وقلقًا

---

(٤١) للمزيد، انظر، **الأربعون حديثًا**، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٤٢) **وصايا عرفانيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٥.

(٤٣) كلّما نظرت إلى هذه الدنيا بعين المحبّة والتعظيم، وتعلّق قلبك بها، ازدادت حاجتك بحسب درجات حبّك لها، وبـان الفقر في باطنك وعلى ظاهرك، وتشتّت أمورك واضطربت، وتزلزل قلبك، واستولى عليه الخوف والهمّ، ولا تجري أمورك كما تشتهي، وتكثر تمنّياتك ويزداد جشعك، ويغلبك الغمّ والتحسّر، ويتمكّن اليأس من قلبك والحيرة (من كثر اشتباكه بالدنيا كان أشدّ لحسرته عند فراقها)[...]. أمّا أهل الآخرة، فإنّهم كلّما ازدادوا قربًا من دار كرم الله، ازدادت قلوبهم سرورًا واطمئنانًا، وازداد انصرافهم عن الدنيا وما فيها. ولـولا أنّ الله قد عيّن لهم آجالهم لما مكثوا في هذه الدنيا لحظةً واحدةً. فهم، كما يقول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، عليه السلام: «نزلت أنفسهم في البـلاء، كالتي نزلت في الرخاء، ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم، لم تستقرّ أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقًا إلى الثواب».

وحسرةً[٤٤]. إلّا أنّ ما تقصر معرفتنا عن فهمه هو نوع آخر من ألم الفراق، وهو الألم العرفانيّ على الحقيقة، وهو ألم الاحتجاب الخاصّ بالأولياء، فهم مع كونهم أولياء الله، يحصل لهم الفراق حصولًا قسريًّا لوقوعهم في عالم الطبيعة.

فإنّ الوقوع في الكثرة، ونشأة الظهور، والاشتغال بالتدبّرات الملكيّة، بل التأييدات الملكوتيّة، يعدّ كلّ ذلك للمحبّين والمنجذبين ألم وعذاب ليس بمقدورنا أن نتصوّرهما. إنّ أكثر أنين الأولياء إنّما هو من ألم فراق المحبوب والبعد عن كرامته، كما أشاروا إلى ذلك بأنفسهم في مناجاتهم، على الرغم من أنّهم لا يحجبهم حجاب ملكيّ أو ملكوتيّ، وقد اجتازوا جحيم الطبيعة الذي كان خامدًا غير مستعر، وقد خلوا من التعلّق بالدنيا وتطهّرت قلوبهم من الخطيئة الطبيعيّة. إلّا أنّ الوقوع في عالم الطبيعة هو بذاته تلذّذ طبيعيّ وقسريّ ممّا كان يحصل لهم ولو بأقلّ مقدار، فكان ذلك من باب الحجاب. وفي ذلك يقول رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم: «ليران على قلبي وإنّي لأستغفر الله في كلّ يوم سبعين مرّةً»[٤٥].

إنّنا نخاف من الألم، ونسعى إلى الراحة واللذّة، ومرجع ذلك إلى حبّ الذات، إذ يحرص الإنسان على توفير أسباب راحته وسعادته والقيام بتحصين ذاته ووقايتها من الأمراض والآلام ما وسعه إلى ذلك سبيلًا، وهو يفعل ذلك مدفوعًا بفطرة حبّ الراحة التي فطرت عليها العائلة البشريّة كافّةً. بل إنّ المحرّك الرئيس والدافع الأصليّ لأنشطة الإنسان جميعًا، وفقًا لبعض الأنظار، هو حبّ الذات، أي حبّ اللذّة وبغض الألم. وحبّ الذات ذاتيّ للإنسان، ولا معنى لانتزاعه عنه إلّا بانتزاع ذاتيّته وتبديلها إلى شيء آخر غير الإنسان. وعليه، فالدافع من وراء عمل الظالم الذي هو حبّ الذات، هو نفسه المحرّك للشريف إلى عمل الخير. فهما شريكان في أصل الالتذاذ، واندفاع كلّ منهما وراء ما يلتذّ به، وإنّما

انظر، **الأربعون حديثًا**، مصدر سابق، الصفحتان ١٥٥ و١٥٦.

إنّ ما هو مذموم، وأساس ومنشأ جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك، ورأس جميع الخطايا والذنوب إنّما هو حبّ الدنيا الناشئ من حبّ النفس. فهو رأس الخطايا جميعًا. فالدنيا المذمومة هي في داخلك أنت، والتعلّق بغير صاحب القلب هو الموجب للسقوط.

انظر، **وصايا عرفانيّة - تجلّيات رحمانيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٧.

(٤٤) في هذا الزمان الذي نعيش فيه والدنيا تعاني من القطبين القويّين، فإنّ ألم العذاب الذي يبتلى به رؤساء تلك الدول وألوان القلق المهلكة التي يعيشها كلّ قطب تجاه القطب الآخر لا يمكن أن يقاس بآلام ومشاكل الشرائح المتوسّطة بل وحتّى الفقيرة.

انظر، **وصايا عرفانيّة - بلسم الروح**، مصدر سابق، الصفحة ٤٢.

(٤٥) **الأربعون حديثًا**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٩.

يختلفــان فيما يلتذّان به ويقصدانه. فالرذل هو الذي يلتذّ بالرذائل، والشريف هو الذي يلتذّ بالفضائــل، فلا يقاس بين من يلتذّ بالفضائل ومن يلتــذّ بالرذائل، ولا بين اتّصاف الشخص بهــذه أو بتلــك، أو بين إتيانه بهــذه لداعي الالتذاذ بها أو بتلك لداعــي الالتذاذ بها. وكون منشإ الفضائل هو منشإ الرذائل نفسه لا يقلّل من شأنها. فإنّ اللذّة أو اندفاع الألم ليسا علّتان غائيّتان للفعل، وإنّما هما علّتان فاعليّتان(٤٦).

والذي يضحّي في سبيل مبدإ، لا يفعل ذلك لغاية التذاذه أو ارتياحه من الألم النفسيّ، بل يفعل ذلك لأجــل ذاك المبدإ. لأنّه يحبّ ذلك، وهذا الحبّ يجعل في الفعل لذّةً وفي الترك ألمًا، والإنسان خلق بنحــو لولا هــذه اللذّة أو ذاك الألم لما اندفع نحــو ما يندفع، فهذه اللــذّة أو ذاك الألم هو الذي يؤثّر فاعليًّــا في اندفاعــه نحو محبوبه أو في فراره من مبغوضه. وبذلك يتّضح الفرق بين الغاية التي يندفع باتّجاهها، وهي ما يحبّه ويريده، والدافع الذي يدفعه بذاك الاتّجاه دفعًا فاعليًّا وهو اللذّة الكامنة في الفعل. ولا شكّ أنّ القيمة الخلقيّة تنشأ من شرافة الغاية وسموّ الهدف(٤٧).

ثــمّ إنّ حبّ الراحة علــى مراتب. فثمّة حبّ الراحــة الحسّيّة، وحبّ الراحــة النفسيّة، وكذلك العقليّة، والقلبيّة. وحيث إنّ محبوب كلّ فئة يكون بحسبها، كذلك ألم كلّ فئة يكون بحسبهــا بحكم المناسبة، فتختلف الآلام باختلاف مراتب الألم السالفة. وقد يرجح البعض الراحة الحسّيّــة والنفسيّة على الراحة العقليّة والقلبيّة، فينقلــب منكوسًا، والعكس كذلك؛ مــن هنا، ذكروا أنّ «خوف العامّة يكون من العذاب، وخــوف الخاصّة يكون من العتاب، وخوف أخصّ الخاصة يكون من الاحتجاب»(٤٨). ذلك أنّ الإنسان في حدّه الأدنى يطلب مــن وراء الطاعــة اللذّة ونعيــم الآخرة، ويفرّ مــن الألم وجحيم الآخرة، بينمــا هو في حدّه الأعلــى يلتذّ في حبّ الطاعــة ورضوان الله ويفرّ من ألم الفراق عن الله تعالى، فإنّ مقام الفناء ليس مقام سقوط حظوظ النفس مطلقًا، بل هو مقام سقوط حظوظ النفس في حدّها الأدنى أي من الجهة البشريّة.

إنّ ثنائيّة الراحة والألم وتلازمهما في حياة الإنسان هو بمثابة القانون الحتميّ الذي يتحكّم

---

(٤٦) للمزيد، انظر، كاظم الحسيني الحائري، **تزكية النفس**، الطبعة ١ (قم: دار الفقه للطباعة والنشر، ١٤٢٢ هـ. ق.)، الجزء ١، الصفحة ٦٥.

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٤٨) **الأربعون حديثًا**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٩.

بمجرى حياته الواقعة في دار التزاحم والصراع؛ فكلّ نعمة من نعم هذا العالم محفوفة بأنواع من العذاب والآلام والمحن، وليس في الإمكان العثور على راحة غير مشوبة بالألم والتعب. وقد جاء في الحكمة القديمة: أنّ لذّات هذا العالم هي في واقعها دفع للآلام، بل يمكن القول، مع الإمام الخمينيّ، رحمه الله، «إنّ لذّات هذا العالم تبعث على الآلام، وأنّ أثر كلّ لذّة شقاء ونصب وألم»[49]. ولن يتيّسر لنا الخلاص من ألم الفراق إلّا بالدخول في الحصن الإلهيّ.

قال تعالى في الحديث القدسيّ: كلمة لا إله إلّا الله حصني فمن دخل في حصني أمن من عذابي. وللدخول في حصن لا إله إلّا الله مراتب كما أنّ للأمن من العذاب أيضًا مراتب، فمن وقع بباطنه وظاهره وقلبه وقالبه في حصن الحقّ وصار في معاذه فقد أمن من جميع مراتب العذاب، وأعلى مراتبها عذاب الاحتجاب عن جمال الحقّ والفراق عن وصال المحبوب جلّ جلاله، فمن حصل له هذا المقام فهو عبد الله على الحقيقة ويقع تحت قباب الربوبيّة ويكون الحقّ تعالى متصرّفًا في مملكته ويخرج عن تحت ولاية الطاغوت. وهذا المقام من أعزّ مقامات الأولياء وأخصّ مدارج الأصفياء وليس لسائر الناس منه حظّ، بل لعلّ القلوب القاسية للجاحدين والنفوس الصلبة للمجادلين البعيدة عن هذه المراحل تنكر هذه المقامات[50].

---

(٤٩) حول فطرة (١) حبّ الراحة و(٢) تلازم اللذّة والألم في هذا العالم، انظر: **الأربعون حديثًا**، مصدر سابق، الصفحتان ١٨٢ و٢٣٥. وانظر، كذلك، **رشحات البحار**، مصدر سابق، الصفحة ١٧١.

(٥٠) الإمام الخميني، **الآداب المعنويّة للصلاة**، تعريب أحمد الفهري، الطبعة ١ (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٤)، الصفحة ٣٧٢.

الألم في الأدبيّات المسيحيّة

سليم بسترس[1]

الألم جزء من حياة الإنسان، من كيانه، ومن طبيعته البشريّة: إذ هو كائن روحيّ جسديّ. للإنسان بعدين، باطنيّ وخارجيّ، والألم الذي يحلّ في البعد الباطنيّ على مستوى المشاعر أعمق بكثير من الألم الذي يصيب الجسد الخارج. ليس الألم عقابًا إلهيًّا، إن هو إلّا علامة على ضعف الإنسان ومحدوديّته. في أثناء البسط لمبحث الألم يجب أن لا نبحث فيه بما هو هو، بل بما هو علامة على الضعف والمحدوديّة، كليهما. يظهر موقف الإنسان الرحيم تجاه المتألّم مجد الله ومحبّته للإنسان. وهكذا، يشارك المسيحيّ بالمعموديّة مسيرة المسيح بالحياة والموت والقيامة، انطلاقًا من عيد القيامة بما هو انتصار على الموت والألم. إنّما الألم الأكبر هو أن نتخلّى عن أنانيّتنا لنصلبها مع المسيح لننال ظفر القيامة.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة البشريّة؛ الزمن؛ المحدوديّة؛ المحبّة؛ الفداء؛ الرجاء؛ صورة الله؛ الكلمة.

١. الألم والطبيعة البشريّة

الكلام عن الألم هو، في الواقع، كلام عن طبيعة الإنسان. في صلاة الجنّاز نقول: «أيّها المخلّص، بعد أن نظمت جميع الكائنات، جبلتني أنا الإنسان حيًّا مركّبًا متوسّطًا بين الضعة والرفعة». في هذه الصلاة نصف كيان الإنسان في كامل حقيقته، فالإنسان كائن حيّ، متوسّط بين الضعة والرفعة، فهو من جهة جسده متلبّس الضعة، أي الضعف والألم، وفي النهاية الموت. أمّا من جهة نفسه وروحه فيتميّز بالرفعة، أعني بصورة الله التي خلق عليها،

(١) متروبوليت بيروت وجبيل وتوابعهما للروم الملكيّين الكاثوليك.

تؤمن المسيحيّة بأن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله. هذه الصورة هي في روحه، فجسده مائت، بحسب قول **الكتاب المقدّس**: «أنت تراب إلى التراب تعود»[٢]. أمّا روحه، فلأنّها خلقت على صورة الله، فلا يمكن أن تفنى.

من أين يأتي الألم؟ الإنسان كائن لا يملك غايته في ذاته. إنّه يحيا مع أناس آخرين وهو مرتبط بمحيطه وبالمجتمع الذي يتحرّك فيه بألف طريقة وطريقة. ولأنّ الأمر يتعلّق بكيان الإنسان بالضبط، فالإنسان منفتح من ذاته على أمور كثيرة وعلى أناس كثيرين. هذا الانفتاح وهذه الحاجة إلى الغير يحدّدان الإنسان في ثنايا جسده كلّها، وخلجات نفسه كلّها. لذلك يجب التعريف بحياة الإنسان على أنّها طريق يعبر العالم، وتحدّد معالمه اللقاءات المختلفة مع سائر الناس. وبذلك هو معرض لأمور كثيرة، والألم جزء من حياته. والمحاولة الخياليّة لمنع الألم كلّيًّا عن الإنسان تعني التخلّي الجذريّ عن اندماجه بالعالم وعن إمكانيّات الاتّصال بسائر الناس. ومن ثمّ فالتعرّض للألم هو جزء من الإنسان ومن كيانه الجسديّ – النفسيّ، وبما أنّ الإنسان، بسبب طبيعته الجسديّة – الروحيّة، هو في ذاته متعدّد الأبعاد، ينتج من ذلك أنّ تعرّض الإنسان للألم يرتدي أشكالًا كثيرة التنوّع.

أ. **الإنسان جسد، الإنسان كائن جسديّ**. ولذلك هو في علاقة تداخل مادّيّة مع محيطه، وهو معرض لمختلف التأثيرات التي يمكن أن تصيبه مباشرةً. فالعذابات الجسديّة هي الأشكال التي ترافق مثل هذا النوع من الألم. ولكن يدخل أيضًا في طبيعة الإنسان الجسديّة شكل مميز جدًّا من الكيان الجسديّ «الباطنيّ»، وهو يظهر على نحو ما في المشاعر. فالإنسان ليس أسير طبيعة جسديّة من النوع الخارجيّ وحسب. فجسده وسلوكه الجسديّ يتوجّهان بالحريّ إلى مجمل الأوضاع المحيطة به، فيحسّ بها. إنّها تثير فيه صدًى، ومن ثمّ يستطيع أن يشعر بالألم والفرح، بالراحة والانزعاج، أن يكون في حالة انقباض أو انشراح. وثمّة في هذا الأمر علاقات تبادل وارتباطات في جسد الإنسان بين تعرّضه للألم الجسديّ وتعرّضه للألم الباطنيّ.

يستطيع الإنسان، بالضبط بصفة كونه معرَّضًا للألم في جسده، أن يسلك سلوكًا واعيًا ومسؤولًا. الإنسان منفتح على أن يضع له أهدافًا بحرّيّة، ولكنّ هذا الانفتاح بالضبط هو

(٢) سفر التكوين، ٣: ١٩.

أيضًا شكل خاصّ مــن التعرّض للألم. فالإنسان، من حيث كونه يتمتّع بإرادة حرّة، معرّض للإخفاق الممكن، ويختبر بألم الحدود والشروط التي تفرضها عليه الظروف، ويعاني المقاومة والرفض والنزاعات ويعجز عن تحقيق مشاريعه وتنفيذها.

هــذا الانفتاح بالضبط، الذي يعــود إلى الإنسان بصفته كائنًا عاقلًا، يعنــي أيضًا تعرّضًا خاصًــا للألم. فإذا استطاع الإنسان، بالضبط بسبب عقله، أن يفهم الارتباطات، ويستجلي الأوضاع، ويجد حلولًا للمشاكل، ويحدّد أسباب ما يحدث في الواقع، فمجمل سلّم هذه القــدرات يعني أيضًــا في الوقت عينه إمكانيّات ألم كثيرة يمكن أن تنــوء بثقلها على الإنسان أكــثر من العذاب الجسديّ. يشير التعبير الشائع، متاعب القلب، إلى شكل عميق من انفتاح الإنســان وتعرّضه للألم. فالإنسان منفتح بعمق إلى حــدّ أنّه يمكنه أن يجعل ممّا يصيب الناس الآخرين أمورًا تخصّه شخصيًّا. وهو ليس منفتحًا على الآخرين وحسب. بل يمكنه أن يضع نفســه في وضــع الآخرين، ويكون حقًّا معهــم. وهكذا يحيا في خدمــة الآخرين في عطاء الــذات والمحبــة. الآخر، أو الآخرون، هم في كلّ حين مركــز حياته. من مثل هذا الانفتاح الذي يتيح للإنسان أن يثبّت قدمه إلى جانب الآخر ويعود إلى نفسه انطلاقًا منه، فينتج شكل خاصّ من التعرّض للألم يتميّز به الإنسان. وبناءً على هذا الانفتاح وهذا التعرّض للألم، يمكنه ليســ أن يتــألّم من أنّ الآخر يرفضه الجواب وما يتضمّنه مــن اعتراف، فحسب، بل يمكن أن يصيبــه الألم الذي يصيب الآخر. ومــا يصيب الآخر يمكن أن يؤثّر في الآخر. فالإنسان ليس معرّضًــا للألم وحســب، بل هو أيضًا قادر على أن يتألّم معه. وبهذا يتضاعف تعرّضه للألم إلى مــا لا يقاس. فألم الأولاد يسبّب متاعب القلب للأب أو للأمّ، وهذه المتاعب يمكن أن تكون أشدّ ألمًا من أيّ عذاب آخر أو خيبة أمل أو شعور بالعجز يصيبهما.

ب. **الطابع الزمنيّ**. إنّ تعدّد أبعاد الانفتاح الإنسانيّ على العالم والتعرّض للألم الكثير الأشكال المرتبــط به يتّســمــان كلّيًّا بالطابع الزمنيّ. فحياة الإنسان هي حيــاة في الزمن. وهذا لا يعني أنّــه يقضــي حياته في نطــاق مساحة من الزمن فحســب، بل إنّ الوقت مــن ماض وحاضر ومستقبــل، يؤثّــر في تكوينــه داخليًّا في نواحي كيانــه كلّها. وهذا يعنــي أنّ جسده عرضةً للتغيــيرات الزمنيّة، فيكون أوّلًا شابًّا ثــمّ يتقدّم في السنّ. وتطبعه الأحداث السابقة بطابعها الخاصّ. فهي تترك آثــارًا، وآثار الجــروح تبقى. ويدفعــه المستقبل الذي يتجــاوز اختياره ويحرّكه شاء أم أبى. هكذا يحمل الإنسان في طبيعته الجسديّة علامة الزمن، بحسب الماضي

والحاضر والمستقبل، والزمن هو دومًا بالنسبة إليه زمن محدود، ماضٍ معيّن، وحاضر واقعيّ، ومستقبل خاصّ، وهو بالتالي وفي الوقت عينه شكل واقعيّ من اختبار الحدود، ومعاناة فرديّة قصوى.

ومن ثمّ فالمشاعر الحاليّة تتأثّر في الباطن بما سبقها من أوقات سعيدة أو مؤلمة. واتّجاه المزاج في المستقبل يتغذّى بصورة أساس من المشاعر السابقة، مشاعر النجاح والإخفاق، والرجاء والاستسلام للأمر الواقع. ولكون الإنسان كائنًا عاقلًا، فكلّ استخدام للعقل يتّسم أيضًا بطابع الاختبار التاريخيّ، وبالحدود والعقبات، والألم وخيبات الأمل.

ج. **المرض والموت.** نسمع بعض الناس، وقد ابتلوا بمصيبة، يقولون ماذا فعلت من شرّ لكي يضربني الله؟ وفي ظنّهم أنّ الألم هو نتيجة خطيئة الإنسان، وأنّ الله يقاصصهم بالمرض أو بالموت. التقى يسوع يومًا برجل ولد أعمًى فسأله تلاميذه: من أخطأ؟ هل هذا أخطأ أو أبواه حتّى ولد أعمًى؟ فأجابهم يسوع: لا هو أخطأ ولا أبواه[٣]، المرض والألم ليسا قصاصًا على خطيئة ارتكبها الإنسان.

فالموضوع لا يتعلّق بالسبب، أي بالسؤال عن «لماذا»؟ بل ما هو موقفنا اتّجاه هذا الواقع، واقع محدوديّة الكائن البشريّ المخلوق؟ يمكن أن نتّهم الله ونتشكّى: كيف يسمح الله بمثل هذه الأمراض والآلام؟ الله لا يريد ولا يسمح بالمرض والألم. المرض والألم هما علامة ضعف الكائن البشريّ وعلامة حدوده. فعلينا أن نقبل المرض والألم على أنّهما علامة ضعف الإنسان ومحدوديّته. ولكن لا ينبغي أن نكتفي بقبول هذا الواقع، كما لم يكتفِ السيّد المسيح بهذا الواقع. جواب السيّد المسيح ليس جوابًا نظريًّا بل هو جواب عمليّ، فيقول: «لا هو أخطأ ولا أبواه. بل ليظهر مجد الله فيه»[٤]. ومجد الله، أي قدرة الله ومحبّته، ظهر في شفاء هذا الأعمى. فواجبنا نحن البشر لا يقوم بالجواب على مسألة الألم والمرض، بل بعمل ما بوسعنا لشفاء المرضى والتخفيف من آلامهم ومرافقتهم لنظهر لهم أنّ ألمهم ليس دليل عدم محبّة الله لهم. فبمحبّتنا لهم ومرافقتنا إيّاهم في مرضهم نجسّد محبة الله. فكما أنّ المسيح، كلمة الله المتجسّد، جسّد في حياته محبّة الله للناس جميعًا، ولا سيّما للضعفاء والمرضى، هكذا يدعونا إلى متابعة رسالته مع المرضى والمتألّمين. وهكذا يظهر مجد الله فيهم، مجد الله لا

(٣) للمزيد، انظر، إنجيل يوحنّا، ١: ٩ إلى ١١.
(٤) المصدر نفسه، ٩ و ١٠.

يظهـر في المرض نفسه والألم عينه، كأنّ الله هـو الذي يرسل المرض والألم. بل مجد الله يظهر في المحبـة التـي بها نعامل المرضى والمتألّمين، هذا ما يعنيه **ملكـوت الله** الذي جاء يسوع يبشّر به. يتحقّق ملكوت الله عندما تظهر في العالم محبّة الله للعالم. ومحبّة الله للعالم لا يمكن أن تظهر إلّا من خلالنا نحن، كما ظهرت من خلال يسوع. في **الإنجيل المقدّس** مقاطع كثيرة تدلّ على أنّ يسـوع جاء بنوع خاصّ ليظهر محبة الله من خلال اهتمامه بالفقراء والمرضى. هكذا نقرأ في **إنجيل متّى**:

> وكان يسوع يطوف كلّ الجليل يعلّم في مجامعهم، ويكرز ببشارة الملكوت، ويشفي كلّ مرض وكلّ ضعـف في الشعب، فذاع خـبره في سورية كلّها. فأحضروا إليه جميـع السقماء المصابين بأمراض وأوجاع مختلفة، والمجانين والمصروعين والمفلوجين، فشفاهم[٥].

لكي يتمّ ما قيل بأشعيّا النبيّ القائل: «هو أخذ أسقامنا وحمل أمراضنا»[٦].

المهـم أن لا تنقص المحبّة. الألم في مختلـف أنواعه تحدّ على الإنسـان أن يجابهه بواقعيّة وشجاعـة ومحبّـة: (١) بواقعيّـة فيقبـل واقعـه المحـدود، و(٢) بشجاعة فـلا يضعف أمام الصعوبة، و(٣) بمحبّة فلا يهمل ما هو أساس في الحياة.

يتجسّـد ابن الله في شخص يسوع المسيح، صار كلّ إنسان صورة المسيح ابن الله: «كلّ مـا تصنعونه لأحد إخوتي هؤلاء الصغار فإليّ تصنعونـه»[٧]. كم من أصحّاء جسديًّا يتألّمون نفسيًّـا. فهؤلاء أيضًا بحاجة إلى شفاء. الكنيسة هي إلى جانب المريض المتألّم، فتظهر للجميع محبّة الأم لأولادها. هذه أكبر تعزية للمريض أو المتألّم، أن يرى أناسًا يحبّونه كما هو: كمريض أو متألّم جسديًّا أو نفسيًّا.

نحن كلّنا حجّاج نحو الملكوت السماويّ: اليوم أصحّاء، ربّما غدًا مرضى، وفي النهاية نحـن مائتون. نحمل في جسدنا المائت سمـات آلام بإيمان نشارك المسيح في آلامه، وتصير آلامنـا إسهامًا في فداء العـالم مع المسيح. نفتديه من خطيئة الأنانيّـة، وخطيئة التمسّك بهذا العـالم كأنّه دائم، وخطيئة إهمال التفكير بحياة المجـد السماويّ الخالدة، التي هي وحدها

(٥) **إنجيل متّى**، ٤: ٢٣ و٢٤.

(٦) المصدر نفسه، ٨: ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ٢٥: ٤.

الحياة التي لا نهاية لها.

٢. يسوع المسيح افتدى العالم بآلامه وموته

إلى جانب الألم الناتج عن ضعف الطبيعة البشرية، ثمّة ألم يسبّبه الناس بعضهم لبعض. فالنزاعات بين الأفراد والحروب بين الدول هي أكبر سبب للألم في العالم نتيجة الأطماع البشريّة.

وثمّ بنوع خاصّ ألم الإنسان البريء. إنّه ألم السيّد المسيح الذي جاء ينشر ملكوت الله، لكنّ اليهود رفضوا بشارته وتآمروا عليه وقتلوه. قاد اليهود الذين قبضوا على يسوع إلى بيلاطس الوالي الروماني. فسأله بيلاطس: «هل أنت ملك؟» أجابه يسوع: «إنّ مملكتي ليست من هذا العالم. جئت أشهد للحقّ»[٨]. جاء الأنبياء كلّهم ليشهدوا للحقّ، ولكنّ الناس الأشرار لا يريدون أن يسمعوا كلمة الحقّ التي تهدف إلى ردعهم عن الشرّ وعن الظلم.

تؤمن المسيحيّة بأنّ يسوع المسيح قدّم ذاته ذبيحةً عن العالم، وأنّه، بآلامه وموته، افتدى العالم من الخطيئة ومن الألم ومن الموت. إنّه «حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم»[٩]. إنّ الذبائح التي كان يفرضها العهد القديم كانت وسائل بشريّةً يقوم به الناس ليكفّروا عن خطاياهم. لكن «من المحال أنّ دم ثيران وتيوس يزيل الخطايا» كما تقول **الرسالة إلى العبرانيّين**، ثمّ تضيف:

> فذلك يقول المسيح عند دخوله العالم: ذبيحةً وقرباناً لم تشأ؛ غير ذلك هيّأت لي جسدًا. لم ترتض محرقات ولا ذبائح خطيئةً؛ حينئذ قلت: ها أنا ذا آتي [...] لأعمل، يا الله، بمشيئتك. وبقوّة هذه المشيئة قدّسنا نحن بتقدمة جسد يسوع مرّةً لا غير[١٠].

إنّ ما لم تستطع أن تقوم به ذبائح القديم، أعني التكفير عن خطايا البشر، قد قام بهما يسوع بتقدمة ذاته على الصليب. إنّ الناس، بسبب وضعهم المائت ومحدوديّتهم، عاجزون عن أن يعبدوا الله العبادة الحقّة. لذلك صار ابن الله إنسانًا وحمل البشريّة كلّها في ذاته، وبطاعته الله، الآب، وبذل ذاته حتّى الموت، موت الصليب، أزال عصيان البشر وخطيئتهم،

(٨) إنجيل يوحنا، ١٨: ٣٧ و٣٨.

(٩) المصدر نفسه، ١: ٢٩.

(١٠) الرسالة إلى العبرانيّين، ١٠: ٤ إلى ١٠.

وهكذا قدّم الله الآب ذاته والبشر أجمعين ذبيحةً كاملةً. بذلك «حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم»[١١].

٣. من الألم إلى السعادة الأبديّة

إنّ ما ندعوه «العيد الكبير» في المسيحيّة هو عيد قيامة السيّد المسيح من بين الأموات إلى حياة المجد مع الله. وندعوه أيضًا عيد الفصح، تعني هذه الكلمة المرور من الموت إلى الحياة. وهذا العيد هو عند اليهود عيد مرورهم مع النبيّ موسى من مصر إلى أرض الميعاد، أي من العبوديّة إلى الحرّيّة ليعبدوا بحرّيّة الله الحيّ. فالسيّد المسيح، من بعد موته، قام في اليوم الثالث، أي بعث حيًّا، بحسب التعبير القرآنيّ. أمّا البراهين على قيامة يسوع من بين الأموات فتستند إلى ما يرويه **الإنجيل المقدّس** بأنّه تراءى حيًّا لتلاميذه من بعد موته وقيامته. إنّ إيماننا بالقيامة يرتكز على شهادة الرسل، الذين يدعوهم **القرآن** بـ«الحواريّن»، الذين عاشوا مع المسيح، وشاهدوا صلبه، وتراءى لهم حيًّا من بعد قيامته، وراحوا يبشّرون العالم الرومانيّ بهذه القيامة. وكان موجز تبشيرهم لليهود القول التالي: «إنّ الذي صلبتموه، أيّها اليهود، قد أقامه الله من بين الأموات، ونحن شهود على ذلك».

السيّد المسيح هو صورة الله الكاملة، هو كلمة الله الذي عندما تجسّد أخذ كلّ شيء من ضعف الطبيعة البشريّة ما عدا الخطيئة، فتألّم ومات، ولكنّه قام من الموت باكورة الراقدين. والمسيحيّ منذ معموديّته يتّحد بموت المسيح وقيامته. فعلى الرغم من أنّنا متلبّسون الضعف والمرض، وفي النهاية الموت، نؤمن بأنّنا، بسبب اتّحادنا بالمسيح بالمعموديّة، سنقوم، بعد موتنا، إلى حياة المجد وننعم بالوطن السماويّ الذي هو وطننا النهائيّ.

عيد القيامة عندنا هو عيد الانتصار على الألم وعلى الموت. فلا حياة من دون موت، ولا قيامة من دون صليب. لا حياة من دون موت. هذا ما يريد السيّد المسيح أن نعلّمه للناس جميعًا: «إنّ حبّة الحنطة الواقعة في الأرض إن لم تمت تبقى وحدها، وأمّا إن ماتت فإنّها تأتي بثمر كثير»[١٢]. الإنسان من بطبيعته يميل إلى الأنانيّة وحبّ الذات. ويلجأ إلى

(١١) إنجيل يوحنّا، ١: ٢٩.
(١٢) المصدر نفسه، ١٢: ٢٤.

مختلف الوسائل للسيطرة على الآخرين واستغلالهم لمصلحته الشخصيّة. هذه الأنانيّة هي أصل النزاعات بين الناس، وأصل الحروب بين الدول. علّمنا يسوع رسول المحبّة بموته على الصليب أنّه «ليس لأحد حبّ أعظم من أن يبذل الحياة عن أحبّائه»[١٣]. ولا قيامة من دون صليب. علّمنا يسوع، رسول السلام، بصليبه أنّه لا بدّ للناس من أن يتخلّوا عن أنانيّتهم، ويصلبوا أهواءهم وشهواتهم، للوصول إلى القيامة والعيش معًا بسلام، بحسب قول بولس الرسول: «إنّ الذين هم للمسيح قد صلبوا الجسد مع الأهواء والشهوات»[١٤]. المسيح هو سلامنا. فقد مات عن البشر جميعًا ليصالحهم بعضهم مع بعض، ويجعل منهم جميعًا، كما يقول بولس الرسول: «إنسانًا واحدًا جديدًا بإحلاله السلام بينهم، ويصالحهم مع الله في جسد واحد، بالصليب الذي به قتل العداوة»[١٥].

٤. الحياة بموجب الإيمان المسيحيّ ومضايق هذا الزمن

تعني الحياة بموجب الإيمان المسيحيّ الاعتراف بشكر، وذلك بمثابة أساس للحياة، بعطف الله كما تجلّى في يسوع المسيح وأصبح حقيقةً في آلامه، وبتمجيده اللاحق من قبل الآب. وهكذا فإنّ لدى جماعة المؤمنين، أي الكنيسة، وكذلك المؤمنين الأفراد، نظرةً مميّزةً جدًّا في مسألة الخطيئة والألم في التاريخ.

١. لا يحجب الإيمان المسيحيّ الخطيئة والشرّ في التاريخ ولا يبرّرهما، كما أنّه لا يتغافل عن ألم الإنسان: بل بخلاف ذلك فإنّ إيلاء هذه الحقائق أهمّيّةً مطلقةً هو جزء من الإيمان المسيحيّ. يتّسم الإيمان بطابع هذا الاعتناق الإلهيّ الجدّيّ للخطيئة والألم، كما تبيّن جسديًّا في يسوع المسيح.

٢. إلى هنا إلّا أنّ الإيمان المسيحيّ يرتكز على رجاء لا يتزعزع. فيعلم المؤمنون أنّ آلام يسوع التكفيريّة قد برّرتهم وصالحتهم مع الله. ويعلمون أنّ الله يأتي بلا قيد ولا شرط إلى كلّ مؤمن، وهو قريب منه قربًا لامتناهيًا في استعداده للمغفرة. وبذلك

(١٣) إنجيل يوحنّا، ١٣:١٥.
(١٤) غلاطية، ٥:٢٤.
(١٥) أفسس، ٢:١٤ إلى ١٦.

يفقــد التاريخ، بالنسبــة إليهم، ازدواجيّته الواضحة. التاريـخ، بالنظر إلى تورّطه في الشــرّ، لم يعــد محكومًا عليه بالفشل. بل يترك لدينونــة الله الرحيم الغفور. لذلك فإنّ طريق الألم عبر الزمن هو حجّ في الرجاء: الرجاء بخلاص الإنسان استنادًا إلى رحمة الله.

٣. في هــذا الاعتراف الشاكر بحدث الله وفي ما يتضمّنــه من اتّباع ليسوع المسيح في بــذل الذات معه، يطلب من المؤمنين أن يلتفتــوا، على غرار يسوع، إلى المتألّمين، ليخفّفــوا من آلامهم ويقدّموا لهم التعزية والرجــاء: «كلّ ما صنعتموه لأحد هؤلاء الصغار، الذين هم إخوتي، فإليّ قد صنعتموه»[١٦].

خلاصة

استنادًا إلى قيامة المسيح، نؤمن نحن المسيحيّون بأنّ الألم الذي نعانيه على هذه الأرض ليس نهاية كلّ شيء. بل ثمّة حياة أبديّة مع الله، وهي المصير الأخير لكلّ إنسان يعمل الصالحات. مهمــا كبرت آلامنا في هذه الحياة يبقى رجاؤنا بالقيامة أعظم. هذا الرجاء بالقيامة هو كنزنا الحقيقــيّ، بحســب قول السيّــد المسيح: «يشبه ملكــوت السماوات كنــزًا دفينًا في حقل. فالرجــل الذي وجده أخفــاه. ومن فرحه مضى وباع كلّ ما لــه واشترى ذلك الحقل»[١٧]. هذا هو كنزنا. لكنّ هذا الكنز، كما يقول بولس الرسول، «نحمله في آنية من خزف، لكي يتّضح أنّ هذه القدرة الفيّاضة هي لله وليس منّا»[١٨]. ثمّ يضيف واصفًا الآلام الذي يتعرّض لها المؤمن:

نحــن مضايقون من كلّ جانب، ولكنّا لا ننحصر، حائــرون ولكن غير يائسين، مضطهدون، لكن غير متروكين، مطروحون، لكن غير هالكين، نحمل في الجسد كلّ حين موت الربّ يسوع، لتظهر حيــاة يسوع أيضًا في جسدنا، فــإنّ الذي أقام الربّ يسوع سيقيمنا، نحن أيضًا، مع يسوع، لذلك لسنــا نفشــل، بل ولئن كان إنســاننا الظاهــر ينهدم، فإنســاننا الباطن يتجدّد يومًــا فيومًا، لأنّ الضيق

(١٦) إنجيل متى، ٢٥:٤٠.
(١٧) المصدر نفسه، ١٣:٤٤
(١٨) ٢ كو، ٤:٧.

الحاليّ الخفيف ينشئ لنا أكثر فأكثر ثقل مجد أبديّ، إذ لا ننظر إلى ما يرى، بل إلى ما لا يرى، فإنّ ما يرى إنّما هو وقتيّ، وأمّا ما لا يرى فهو أبديّ[١٩].

(١٩) المصدر نفسه، ٤: ٨ إلى ١٨.

الدلالات الشعيريّة والطقوسيّة
في فهم الألم في الأساطير القديمة

أحمد ماجد[1]

للطقس حضور في هذا العالم، إذ يمثّل جزءًا من الإنسان. يتغيّر الطقس ويتبدّل بتغيّر السياقات الثقافيّة التأسيسيّة، كما ينسج جزءًا من هويّة الإنسان، تُلازِمه. تروم الممارسة الطقوسيّة بما هي فعل تواصليّ إلى إيجاد تجربة جماعيّة واحدة للجماعة، تعبيرًا عن أفكار ماثلة في مخيالها الجمعيّ. وعليه، يكون الطقس دلالةً على الكامن. ولئن كان الطقس الشعيريّ أشبه ما يكون بالكتابيّ، تشكّل الأسطورة الجانب الآخر الشفاهيّ. وهما يتضايفان معًا كيما يشكّلا لحظة الحدث، ليتحوّلا، إذ ذاك، إلى وحدة متكاملة. وعن الطقوس المرتبطة بالألم تبتسر أواصر تحيي انتماء الفرد إلى الجماعة.

المفردات المفتاحيّة: الأسطورة؛ الألم؛ الشعيرة؛ الطقس؛ المخيال الجمعيّ؛ الذاكرة؛ المقدّس والمدنّس.

الطقس جزء من الإنسان، وهو لم ولا ولن يبارح حضوره في العالم، وهو وإن تبدّل وأخذ دلالات أو أبعاد رمزيّة تتعدّد بتعدّد المجتمعات والسياقات الثقافيّة التي يوجد فيها، إلّا أنّه سيبقى حاضرًا لما يشكّله من حضور لمخيال جمعيّ يحدّد عبر مجموعة من الممارسات، لهذا اعتبر بيار أنصار P. Ansart أنّ:

المجتمعات سواء الحديثة منها أو التقليديّة [...] تنتج دومًا مخيالًا جمعيًّا، تعيش به، وتبني من خلاله رموزها وصورها عن نفسها، وعن الأشياء والعالم، وتحدّد بواسطتها أنظمة عيشها الجماعيّ

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

ومعاييرها الخاصّة[٢].

وذهب كلود ليفي شتراوس C. L. Strauss إلى حدّ اعتبارها تشكّل هويّةً: «تظلّ ملازمةً لـه في كلّ زمان ومكان»[٣]، وربط بـين فهم عقليّة الإنسان وبينها، فقـال: «وأنّنا نستطيع كشف هذه الهويّة بتحليل هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعيّة وطقوس [...]»[٤].

فالطقس ليس أمرًا مهملًا، يمكـن التغاضي عنه أو ركنه أو تهميشـه، فهو فعّاليّة حيّة، وتعبير متكامل عبر مجموعة من العادات والمسلكيّات التي يقوم بها الإنسان؛ لذلك لا غرابة مـن اعتبارها صنو اللغـة وتوأمها، لأنّها الوسيلة التي يعبّر من خلالهـا الإنسان عن مراداته الاجتماعيّة والثقافيّة، بل هي قد تكون أكثر خطورةً، لأنّها منتجةً وغنيّةً، وتؤسّس السلطات - والسلطة هنا ترتبط بالمعنى - والمراكز الاجتماعيّة، وتضفي الشرعيّة على الممارسات أو تنزعهـا عنها، عبر عمليّة تعزيز الملكيّـات الرمزيّة في سوق الشرف والمحترميّة بحسب تعبير بيار بورديو P. Bourdieu[٥].

تؤسّس الطقوس الواقع، وتبني العلاقات، وتؤشّر إلى المقدّس والمدنّس منها، أو المباح والممنـوع، وتفرض أنماطًا من الأفعال والتعاليم، وتقدّم كيفيّة «التمظهر» على الناس، وهذا الأمـر ليس حكرًا على الطقوس بما هي «تقليد»، فهي تتّسع لتشمل العالم المعاصر من خلال تمثّـل المؤسّسات لأشكال أو تمظهـرات خاصّة، كلبس بدلة أو وضـع ربطة عنق أو غيرها، لتحقيق مقبوليّة الاندماج فيها.

فالطقس تأسيـس بكلّ مـا للكلمة من معنًى، وهـو من الأمور المشتركـة الموجودة في المؤسّسات التقليديّة والحديثة. وإذا كانت الأخيرة تفرض سلطتها أحيانًا عبر الاقتصاد الذي يتحرّك على أرضيّة الرأسمال، فالأولى أكثر خطورةً لأنّها تنطلق من رأسمال رمزيّ، اكتسب من خلال تراكم حصل في حقل معتبر يقوم على ركيزتين: (١) وجود ثقافة مشروعة تهيكل الممارسات، و(٢) فضاء اجتماعيّ مراكم لرأسمال رمزيّ وثقافيّ.

---

(٢) P. Ansart, *Ideologie, conflits et pouvoir* (Paris: PUF, 1977), p. 17.

(٣) كلـود ليفي شتراوس، **الأسـطورة والمعنى**، ترجمة شكري عبد الحميد، مراجعة عزيـزة حمزة، الطبعة ١ (بغداد: دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ١٩٨٦)، الصفحة ١٦.

(٤) المصدر نفسـه.

(٥) Muhamed Sabour, "La Lutte pour le pouvoir et la respectabilité dans le champ universitaire arabe," *Revue International Des Sciences Sociales* 135 (1993), p. 126.

مـن هنـا، تتأتّى أهمّيّة معالجة هـذا الجانب من الإنسان لمعرفة دلالاتـه، في العميق منه، المرتبط بخبرات الأجيال التي تنتمي إلى أمّة من الأمم.

أوّلًا: الطقس الشعيريّ والأسطورة

يشـير لفظة «طقس» إلى الكيفيّة التي يتمّ بها أداء الأنشطـة وممارستها بشكل منتظم، وهي وإن كانـت تستخدم للإشارة إلى الأمـور المقدّسة وكيفيّة نظمها في إطـار احتفاليّ، وتعني مجمـوع «الأنشطة والأفعـال المنظّمة التي تتّخذها جماعة ما خـلال احتفالاتها»[٦]، إلّا أنّ حيـاة الإنسان العامّة لا تخلو من أعمال طقوسيّـة. إذ تحدّث إيرفينغ قوفمان E. Goffman عـن طقوس للتفاعل في الحياة اليوميّة[٧] تساهم في تسييلهـا. وهذا يعود إلى طبيعة المجتمع الـذي يتحـوّل إلى مسرح يوميّ، يـؤدّي فيه الناس أدوارًا منتظمةً وفق طقوس تفاعليّة لا تستـوي الحياة الجماعيّة من دونهـا، وضمن هذه «اللعبة المسرحة» يمـلأ كلّ فرد موقعًا له ضمـن الكائنـات، محافظًا من خلال ذلك علـى مقامه ومكانته، أو على مـا يسمّيه قوفمان بـ«ماء الوجه». فالمحافظة على هذا الماء أساسيّة ضمن قواعد التفاعل البشريّ، وتنهض الحياة الجماعيّـة على هذه الضروب من المجازات المسرحيّة التي تؤدّى وفقها التفاعلات في الحياة اليوميّـة[٨]. هـذا ما عبّر عنـه هنري لوفيفـر H. Lefebvre حين وصف حيـاة البشر اليوميّة باعتبارها مجالًا:

> للإخفـاء والنفاق والزيف والاستـلاب والتعبير غير المباشر عن المواقـف والحاجات [...]. يتّضح ذلك حين نأخذ في الحسبان المكانة التي تحتلّها اللغة في اليوميّ، واللغة محدّدة كلّ التحديد، ليصبح اللسان لا مجرّد شرط للحياة الاجتماعيّة، بل نمط لهذه الحياة[٩].

تتفـاوت هـذه الطقوس في الحياة اليوميّـة بحسب الدين والطبقة والموقـع الذي يشغله

(٦) Larousse, *Dictionnaire de la langue Française* (Ed 1988), p. 1652.

(٧) E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. par A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1973), p.11; idem, *Les Rites d'interaction*, trad. par A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1974), p. 240.

(٨) *La Mise en scène de la vie quotidienne*, op. cit., p. 240.

(٩) D. Oswald, *Dire et ne pas dire* (Paris: Herman, 1972), p. 4.

الإنسان، ما يجعل العمل الطقوسيّ ذا طبيعة شموليّة يمكن ملاحظته، وحتّى دراسته باعتباره ظاهرةً ناتجةً عن مخيال مشترك، جعلت هذه المجموعة تقوم بهذا العمل أو ذاك. فالطقس يعيّن المنتمين ويصنّفهم من خلال تصرّفاتهم وممارساتهم وأذواقهم. وهو يتمثّل بأعمال وسلوكيّات، كالوقوف عند المصافحة وتقبيل الغائب عند عودته، إلى غير ذلك. وهي تختلف باختلاف المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان، وهي لا ترصف بمستوًى واحد، لاختلاف الموضوع الذي تتعامل معه والزمان والمكان الذي تجري فيه.

وفي هذا البحث سنكتفي ببعد واحد للطقوس وهو القدسيّ، أي عندما تتحوّل الطقوس إلى شعيرة، فتخضع إلى جملة من الممارسات والمراسم المعقّدة، تترجمها رموز الجماعة القوليّة والحركيّة، وتتحقّق من خلالها غايات التواصل وتشبع حاجات رمزيّة أساس، وهي تمتاز عن غيرها بالأمور الآتية:

١. الانتظام والضبط وفق تراتبيّة محدّدة، لا يكون الطقس مقبولًا إلّا بها.

٢. الاحتواء على سيناريوهات دراميّة رامزة تختلف باختلاف التفاعل والأنظمة الثقافيّة.

٣. التزامها بالبعد الزمانيّ.

٤. ترافقها في بعض الأحيان ببعد مكانيّ.

ولهذه الأبعاد علاقة بالبعد اللغويّ، الذي اشتقّت منه كلمة «الشعيرة»، [...] فهي من:

«شعر» التي تفيد باللغة العربيّة المتعارف عليه من الشعر على الإنسان، ويتعدّاه إلى معان أخرى: [فـ]الشعار ما ينادي به [القوم] في الحرب، ليعرف بعضهم بعضًا. ويقال: أنت الشعار دون الدثار، تصفه بالقرب والمودّة. وأشعر فلان قلبي همًّا، أي ألبسه بالهمّ حتّى جعله شعارًا للقلب. وشعرت بكذا أشعر شعرًا لا يريدونه به من الشعر المبيت، إنّما معناه: فطنت له، وعلمت به. ومنه: ليت شعري، أي: علمي، وما يشعرك أي: ما يدريك. ومنهم من يقول: شعرته، أي: عقلته وفهمته. والشعر: القريض المحدّد بعلامات لا يجاوزها، وسمّي شعرًا، لأنّ الشاعر يفطن له بما لا يفطن له غيره من معانيه. ويقولون: شعر شاعر، أي: جيّد. والمشعر: موضع المنسك من مشاعر الحجّ [...]. وشعائر الله مناسك الحجّ، أي: علاماته، والشعيرة حديدة أو فضّة تجعل مسكًا لتصل السكّين في

النصاب حيث يركب[10].

تشير هذه العبارات إلى أنّ كلمة الشعيرة تستخدم للدلالة على الأمر المتعارف بين الناس، وهو قريب منهم ومدرك من قبلهم عقليًا، ومفهومًا من خلال العلامات التي تحملها، والتي ترتبط بفترات زمنيّة محدّدة.

وعليه، فإنّ الطقس الشعيريّ ممارسة رمزيّة ضروريّة تشبع حاجةً أو حاجات في حياة الفرد والجماعة، لارتباطه بالشحن الرمزيّ والتقعيد، والتكرار، وانتقاله بالزمن من الفيزيائيّ إلى الزمن القدسيّ، فيقوم بنقل العقل من وظيفته التفاعليّة الوظيفيّة بما هو متحيّز وزمكانيّ، إلى وظيفة أخرى ترتبط بالمخيال الجمعيّ، لكي يستطيع القبض على الوقائع والشخوص الرمزيّة، وإعادة مركزتها بحياة الجماعة لإعادة توازنها، وهذا ما أشار إليه ميرسيا إلياد M. Eliades[11]، عندما تكلّم عن دور «الممارسات الدينيّة والطقسيّة في إحياء الأصول والعود الأبديّ إليها»[12]. تعبّر الطقوس عن كينونة الجماعة في العالم. والكلام عنه كلام عن حيّ موجود، لأنّها ذات طبيعة تكييفيّة إدماجية للبيئتين الفيزيائيّة والاجتماعيّة.

يعيد الطقس الشعيريّ صياغة وحدة الجماعة المهدّدة من أطر ثقافيّة بديلة، تفرض أنماطًا طقوسيّة ثانويّة كمرجعيّات على الإنسان في سياق الحياة الواقعيّة، وهذا ما يتبلور من خلال سلوكيّات جمعيّة، تعتمدها جماعات فرعيّة ضمن سياق عامّ، كبعض التقاليد التي تتّصف بصفة طقسيّة كطقوس الطبقات المتميّزة في سياق اجتماعيّ محدّد. كما أنّ الحداثة الغربيّة لم تلغ الأساطير المنتجة لطقوس، ولكنّها حاولت أن تضلّلها بإعطائها مساحات وأبعاد غير منظورة، تقوم على مظهريّة تحمل أبعاد عدّة، تتبدّى للعقل بدال ولكنّها تخفي في طيّاتها آخر، لذلك يعيد الطقس الشعيريّ بما هو مخيال عامّ جامع بإزاحة الطقوسات الثانويّة وتوحيدها استنادًا على منظومة الاعتقاد.

فالطقس الشعيريّ يضع حاسب الزمن في مستوى الصفر والبدء مجدّدًا، أي يرفع عنه ما

(١٠) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ١، الصفحات ٢٥٠ إلى ٢٥٢.

(١١) M. Eliades, *Le mythe de l' eternel retour* (Folio Essais, 2001).

(١٢) M. Eliades, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1 (Paris: Payot, 1989), p. 496.

علق به من تراكمات نتجت عن الواقع المعيش، فتجعل العالم واضحًا وعلى حقيقته في لحظة بدئـه الأولى، أي يعيـده إلى نقطة اللقاء بما هو قدسيّ وجوهريّ. بهـذا الفهم، يعيد الطقس الشعـيريّ معننة العالم، وتوازنـه، ويقدّم تبريرات للوجود فيه، لا يمكن أن تكون واضحةً في لحظة الالتباس بالزمان.

وهـذا ما يوصل إلى القـول إنّ الطقس يشكّل انخطافًا صوفيًـا للجماعة، باتّجاه الاتّحاد بالمطلق، ما يؤدّي إلى تحوّل المعنى من الظاهريّ المتبدّي بمجموعة من الممارسات إلى التأويل الـذي من خلاله يعاد المعنـى إلى أوّله، وهي لذلك كما رأى روبير ميرتون R. Merton(١٣)، تقسم إلى وظيفتين.

الوظيفـة الظاهرة: وترتبط بوعي الفاعلين الذين يدركونهـا باعتبارها فعل مقرّب، عندما ينخرطون من خلالها في النشاط الاجتماعيّ، ويسعون إلى تحقيقها من خلال ممارستها، وفي هذا المستوى تندرج الأعمال والممارسات بما هي فعل يقوم به الإنسان.

الوظيفـة الكامنـة: وتتحقّق في فعلهم دونما وعي أو قصد منهـم، وتكون غير مدرجة في إطـار اهتماماتهم ووعيهم مسبقًا، وهي تشكّل القاعـدة للوظيفة الطقسيّة الشعائريّة، لأنّها تحتوي على:

أ. إدماج للمقدّس بالنسق العامّ، وفصل المدنّس عن ساحة الفعل الإنسانيّ.

ب. تتحـوّل إلى طرائـق للتصرّف والفعل الجماعيّ الذي يتـمّ بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعيّ، وتوضع المخيّلة في أثناء ذلك في موضع العمل.

وهكـذا، تصبح الطقوس الشعيريّة وسيلةً لدينة العالم عبر عمليّـة انزياحيّة، تخترق من خلالها الدلالة الظاهرة، لتدخل في عمق المتخيّل الجمعيّ والدينيّ، وتحيل إلى أعماق اللاوعي الجمعـيّ بما هو مجموع البنى الجماعيّة الأوّليّـة الماثلة فيه، حسب تعبير كارل غوستاف يونغ C. Jung، الذي قال:

> يتكوّن [اللاوعي] من عنصرين: الطبقة السطحيّة التي أسميها اللا وعي الفرديّ، وهي طبقة تستند على طبقة أخرى أكثر عمقًا، لا تنتمي إلى التجربة الشخصيّة، ولا يكتسبها الشخص بل هي فطريّة

(١٣) R. Merton, *Eléments de méthode sociologique* (Paris: Pion, 1965), p. 167.

موروثـة، وهذه الأخيرة سمّيتها اللاشعور الجمعيّ. تمّ اختياري لكلمة «جمعيّ» لأنّ هذا الجزء من الـلا وعيّ ليس فرديًا بل عالميّ، ويعكس القوى النفسيّة الشخصيّة؛ وبالتالي، فإنّ محتويات الأخيرة وأنماط سلوكها موجودة عند الأفراد جميعًا(١٤).

فالممارسـة الطقوسية فعلًا تواصليًا، يتمّ من خلالها إحياء تجربة جماعيّة ضمن المنظومة الاعتقاديّـة الخاصّـة، تعبّر عـن أفكار وحاجـات ماثلة في الـلا وعيّ الجمعـيّ. وقد سبق لإريـك فـروم E. Fromm أن قال في ذلـك إنّ: «الطقس في نهاية الأمـر تعبير رمزيّ عن أفـكار ومشاعر تتحقّق بواسطة الفعـل»(١٥)، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر عبر الانتقال مـن الشـكل الظاهـريّ إلى الكامن، عبر الانتقال مـن المدلول إلى الدالّ، وهـو ما عبّر عنه جيلبـير دوران G. Durand وهو يتحدّث عـن الأنشطة الرمزيّة التي ينتجها الإنسان، ومن ذلـك الطقوس، أنّها تجسّـد متخيّلًا جمعيًّا، وأنّ صورها تشتغل وفـق أنظمة يمكن ضبطها ومقاربتهـا(١٦). لم يرَ جيلبـير دوران العلامة اللغويّة اعتباطيّةً في حقـل المتخيّل، بل هي معه حاملة لمعنًى، ويستوجب البحث عن دلالته داخل هذا الحقل لا خارجه، لأنّ المتخيّل تنتفي فيـه عمليّة التمييز البلاغيّ الكلاسيكيّ، بين المعنـى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ. فداخل حقل المتخيّل، يغدو المعنى المجازيّ وحده المتوفّر على دلالة(١٧).

ثانيًا: في العلاقة بين الطقس الشعيريّ والأسطورة

الطقـس الشعيريّ هو وليد حدث واقعيّ، جـرى في الماضي وهو يمثّل الفعل الأوّل، علم به عن طريق الإخبار عنه من خلال الأسطورة، وهذا ما يضعنا أمام ضرورة موضعة كلّ منهما، ولتقريـب الصورة سنعتمد نوعًا من المجاوزة تنطلق من اللغة. فإن كانـت الطقوس الشعيريّة تمثّـل البادي والظاهر، المتمثّل ممارسةً، فهي أشبه ما تكون بالكتابيّ، بينما الأسطورة تشكّل الجانب الآخر وهو الملفوظ أو الشفاهيّ. بالتالي، لا يمكن الفصل بينهما، فكلّ واحدة منهما

(١٤) C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 43.

(١٥) E. Fromm, *Psychanalyse et religion* (Paris, 1968), p. 138.

(١٦) G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, (Paris: Dunod, 2006).

(١٧) Ibid, p. 24.

تــدلّ على الأخرى، وهما بحدّ ذاتيهمــا نسقان رمزيّان، يشتركان في كونهما يتكاملان في لحظة الحدث، ويتحوّلان إلى وحدة متكاملة.

وقــد مال إلى هذه المقاربة البحث عن وعي ووضوح في الهدف منها، فالأسطورة حين تشكّلــت، مرّت بمراحل عدّة، فهي بدأت بفعل خارجيّ، والخارج هنا لا يعني حدود العالم الطبيعــيّ فحسب، بــل قد يتعدّاه إلى ما وراء الطبيعة، ترك أثــرًا في حياة الجماعة أو مخيالها، فقامــت باستحضاره إلى منطقــة الوعي، وجعلته ماثلًا أمامها كنصّ فوق مرحلة الصفر، أي قابــل للمعننــة في كلّ حــين، وكانت عند كلّ استعــادة له تضيف عليه جديــد، حتّى وصل إلى مــا هو عليــه. ولأنّه لا بدّ للّغة من تمظهر خارجيّ يثبتهــا، حوّلت الجماعة الأسطورة إلى طقس يوضح الحدث، ويسعــى إلى: «تكريس ديمومة الحدث الاجتماعــيّ أو الأسطوريّ الذي أوجده»[١٨].

فالأسطورة هنا ليست خرافةً كما يعتبرها بعض الباحثين، بل هي كما يراها ميرسيا إلياد M. Eliades:

> تــروي قصّــةً مقدّسةً وحادثًــا وقع في زمن البدء ســواء أكان ما أتى إلى الوجود هــو الكون أو جزء منــه، ولا تروي الأسطورة إلّا ما حدث فعلًا، ويفسّر مــا هو كائن وموجود فعلًا، لذلك فهي قصّة حقيقيّة [...]، تنبعث من حاجة دينيّة عميقة وتوق أخلاقيّ وانضباطات وتحدّيات تظهر في صبغة اجتماعيّة ومتطلّبات عمليّة[١٩].

وهــذا ما أشــار إليه مالينوفسكــي بقولــه: «إنّ الأسطورة إذا درست وهــي حيّة فاعلة فســوف تتّضح حقيقة كونها إحياء لواقع فطريّ يروي استجابةً لنزعات دينيّة عميقة وميول أخلاقيّــة وارتباطات اجتماعيّة»[٢٠]. فهي وضعت لتعبّر عن آراء الجماعة التي وجدت فيها، وهــي بذلك كاشفة عــن الهويّة الذاتيّة للمجموعــة التي أبدعتها أو وجّهــت إليها. من هنا تنبــع أهمّيّتها من خــلال كشفها عن اللاوعــي والمخبّأ في حياة الجماعــة، وبالتالي فقدانها يعنــي القضاء على المأمــول والمتوقّع لدى الشعــب، ولعلّ هذا الذي دفــع يونغ للقول: «تنير

(١٨) نــور الديــن الطوليي، **الدين والطقس والشــعوة**، ترجمة وجيه البعيني، الطبعــة ١ (بيروت – باريــس: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، الصفحة ٣٤.

(١٩) عبد الباسط سيدا، **من الوعي الأسطوريّ إلى بدايات التفكير الفلسفيّ**، الطبعة ١ (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٥)، الصفحة ٨٧.

(٢٠) B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926), p. 24.

الأسطـورة جوانب النفس الإنسانيّة، والمجتمع الذي يفقـد أساطيره بدائيًّا كان أم متحضّرًا يعاني كارثةً أخلاقيّةً تعادل فقدان الإنسان لروحه»[٢١]، ويعود سبب ذلك إلى الأمور الآتية:

أ. تحتوي الأسطورة على الزمن البدئيّ.

ب. تحتوي الذاكرة الجمعيّة، فتسمّي الأمكنة وتربط الأمّة بالصرّة الحضاريّة التي انبثقت منها، وهي على هذا المستوى تعيد ربط الإنسان بجذوره.

ج. تحدّد نطاق المقدّس ومكان حلوله.

د. تتميّـز بجدّيتهـا وشموليّتها، مثل موضوعات التكوين والمـوت والعالم الآخر، وسرّ الوجود، وغيرها.

هـ. تحتوي أوامر الفعل والترك.

و. تبقي النصّ مفتوحًا للتأويل، ما يجعلها أكثر قدرةً على استيعاب الوافد إليها، وبالتالي تصبح وتتحوّل إلى مستودع للوعي الجماعيّ.

ز. تتعـالى علـى الزمن ولكنّها تستبطنه وتعيـد إنتاجه، فهي بعـد صيرورتها نصًّا، تعيد تشكيـل نفسها عبر الطقوس، بحيث أنّها تلبس ثوبها وتجعلها متجـدّدة، وتفقد مقوّماتها كلّها إذا انفصلت عنها.

وعندمـا ارتبطت الأسطورة بالطقس، كان استحضارها طبيعيًّا، ويعود ذلك إلى طبيعة الإنسـان وكيفيّـة تفاعله مع العالم الذي يعيش فيـه، فهو لا يرى تناقضًا بـين العالم الداخليّ والخارجيّ، بل إنّه يرى الداخل أصلًا أوّليًّا لا يمكن فهم الخارج إلّا من خلاله، وثنائيّة النفس والبـدن ليست بعيدةً عن هذا التصـوّر، فالمتبدّي خارجًا بدنًا لا يحمـل حقيقة الذات لأنّ الأصالـة للنفس التي تحتـوي جوهريّته ككائن إنسانيّ، ولكن لا يمكـن فهم الإنسان إلّا من خـلال المتمثّل والعيـانيّ. الأولى تبرهن على كفاءة الثـاني، وتمدّه بالمعرفـة الإنسانيّة، فهي: «تبرهن على كفاءة الطقوس، وتمدّ معرفتها الإنسان بالمحفّز على النهوض بالأعباء التي تمليها

(٢١) الأسـطورة توثيـق حضـاريّ، قسـم الدراسات والبحـوث، جمعيّة التجديد الثقافيّ (البحرين - دمشـق: دار كيوان، ٢٠٠٩)، الصفحة ٢٤.

الطقوس والفضائل»[٢٢]. وهمـا لا يغيبان عن العقل الإنساني، ولكنّ الطقس بما هو ممارسة قد يكون أكثر قدرةً على البروز، فهو قد يبقى حتّى بعد زوال الأسطورة:

> إذا تعرّض المجتمع الذي تتفاعل معه الأسطورة لعناصر ثقافيّة أخرى، فالأسطورة قد تنفرط عقدتها، وتنحدر إلى سطح الكيان الاجتماعيّ، أو تترسّب في اللاوعيّ وتظلّ في كلتي الحالتين عقيدةً أو ضربًا من ضروب السحر، أو ممارسةً غير مقبولة أو شعيرة[٢٣].

لذلك نرى الكثير من العادات والتقاليد السائدة في المجتمعات على الرغم من عدم انتمائها إلى النسق المعمول به، مع الإشارة إلى ضرورة عدم إعطاء الطقس أهمّيّةً تفسيريّةً لأنّها وإن كانت تعبّر عن الحدث، ولكنّها لا تستطيع أن توصل إلى تمام المعنى، لأنّها مظهريّة تأويليّة تعبّر عن ما في الأصل، ولا يمكن أن تفهم إلّا في سياق الكامن في الأسطورة بما هي نصّ، أوجدها وعمل على إظهارها. وهذا الأمر قد أوقع كثيرون في رؤية جزئيّة، يمكن القول عنها إنّها حرّفت الممارسة الطقوسيّة عن أصولها، فأخذت تقيس المتبدّي على عقل آخر، ما أفقدها معناها الأصليّ، ومثال على ذلك، يطالعنا صموئيل كرايمر S. Kramer بقوله عن الفكر الشرقيّ: «مثل هذه الآراء المتعلّقة بأصل الأشياء ونظام الكون، والتأمّلات الإلهيّة، لم توضح بوجه صريح واضح ومنظّم، على هيئة مبادئ أو دساتير فلسفيّة، وتعابير منطقيّة منظّمة مضبوطة»[٢٤]، فهو عندما أراد فهم تراثًا مفارقًا، طالب بإعادة نظمه طبقًا لمقاييس أخرى، على الأقلّ تشوّه الأصول، وهي تؤشّر إلى إسقاطيّة معرفيّة قد لا تكون مفيدةً للمعنى.

ثالثًا: دلالات الألم الرمزيّة والطقوسيّة في الأسطورة

الطقس الشعيريّ ليس فعلًا جزافيًّا، إنّما هو عمليّة تعيد إدغام الإنسان في العالم، لذلك نجدها عند أغلب المجتمعات ومختلف الثقافات تعبّر بشكل رمزيّ عن ما يعتري الإنسان من مشاكل تتعلّق بوجوده على الأرض، ولمّا كانت هذه التعبيرات الرمزيّة عبارة عن عناصر

(٢٢) *Myth in Primitive Psychology*, op. cit., p. 24.

(٢٣) عبد الحميد يونس، «الفولكلور والميثولوجيا»، **عالم الفكر**، ٣: ١ (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة، ١٩٧٢)، الصفحة ١٩.

(٢٤) صموئيل نوح كريمر، **من ألواح سومر**، ترجمة طه باقر (بغداد: مكتبة الكثنى، لا تاريخ)، الصفحة ١٥٢.

لا واعية تعبّر عن المكنون، ولمّا كانت الطقوس تمثّل الكتابيّ أي المتبدّي عيانًا، كانت لا تؤشّر إلى التامّ الحقيقيّ، لذلك في أثناء التحليل سنذهب إلى الأسطورة باعتبارها علامات تشير إلى الداخليّ والأصليّ والمؤسّس، وتحمل الدلالات بما يتعدّى المرحلة صفر؛ أيّ بما هي النصّ الأصليّ، الذي يحتوي العناصر القابلة للتأويل والتفسير، وهذا لا يعني إهمالنا للطقس الشعيريّ بما هو فعل تأويليّ للأسطورة، لا يمكن الركون إليها من دون ضبطها بالنصّ المؤسّس. فتكتسب الطقوس مشروعيّتها من خارجها، حين تتمثّل نصًّا، وتعبّر عنه، فإذا غادرته قد تبقى باعتبارها عرفًا اجتماعيًّا، ولكنّها لا تصل إلى حدّ اندراجها بالنظام العقيديّ العامّ، الذي يجد صعوبةً بالتخلّي فيدرجها ضمن المسكوت عنه في السياق العامّ.

لذلك سينصبّ اهتمامنا على النصّ، وإذا كنّا سنتطرّق إلى الطقس في بعض الأحيان، فهذا لا يعود إلى أهمّيّته الذاتيّة، إنّما يعود سبب ذلك إلى تجلّيها في الواقع الإنسانيّ. ولن نتوسّع في المعالجة، وسنكتفي من أمثلة تحاول أن تقارب الموضوع من باب الألم، وسنقوم بتقسيمات عمليّة، تسمح لنا بدراسة الرمز بالأسطورة والرمز من خلال عنوانيْن فرعيّين.

أ. الأسطورة والطقس تعيد التوازن للعالم

شعر الإنسان منذ وجوده على الأرض بالغربة والقلق، فهو يعيش في العالم ويستخدمه، ولكنّه لا يستطيع أن يكون «هو هو»، فالإنسان يتبدّى في العالم مادّيًا ويدرك شعوريًّا عبر الحواسّ، وهذه الثنائيّة التي يعيشها، جعلته يفكّر أنّ العالم ينتظم كانتظام الجسد والإدراك، ما أنتج لديه تصوّرًا، يقوم على نفس المبدإ الذي يتألّف منه. فالعالم يتألّف من نطاقين أحدهما مادّيّ يتمثّل خارجًا، والآخر روحيّ يتحكّم بالمادّة ويفعل من خلالها. ما يعني أن ثمّة قوّة ذات طبيعة روحيّة تحكم العالم وتفعل فيه.

هذا ما جعله يتصوّر الظواهر الطبيعيّة شبيهة بالتجارب والعمل الإنسانيّ، لذلك أخذ يبحث عن الانسجام الذي يجعل العالم أكثر تناسقًا ووضوحًا. وعلى خلاف ما نظرت إليه بعض الدراسات السابقة،لم تكن تصوّرات الإنسان لما هو ماثل في الطبيعة باعتباره جوهر الحياة، فمظاهرها من ريح وزلازل لا تتعدّى كونها تمظهرات للقوى الروحيّة المؤثّرة، والتي تعطيها الحياة والمعنى. فالأصل هو اللامنظور المتعالي، والإنسان وإن تكلّم عن آلهة تتمثّل في الظواهر إلّا أنّها لا تتعدّى تعبيرات عن مظاهر فعل الروح في العالم، لذلك ربط الفكر الإنسانيّ بين الكلمة وتمثّلاتها الخارجيّة. فكلّ ما في الكون كلمات المتعالي، ولذلك

ربط الإنسان بين القول الذي أحيل أسطرةً والطقس بما يمثّل فعلًا، واعتبر أنّ إعادة إنتاج الأسطورة والطقس هو إعادة نظم وتوازن للكون بكلّ ما فيه في بعديه الروحيّ والمادّيّ. وإن نقلنا الكلام إلى مستوى الألم، يكون لدينا الألم الواقعيّ والألم النفسيّ والقلق الروحيّ. واعتبر أنّه لكي يفهم الشكل المادّيّ من الأشياء لا بدّ من وصله بالروحيّ الذي يشكّل أصله، وعلى هذا الأساس بدأ يفسّر الأشياء.

وكلّما كان الفرد أكثر إدراكًا لهذه الحقائق كان أقرب إلى المتعالي. وعليه، كرّست مجموعة من الناس لخدمة المتعالي. وهؤلاء المكرّسون يصبحون وسيلةً لمعرفة كيفيّة حصول المطر، وشفاء الأمراض، والسيطرة على الطبيعة ومظاهرها والحيوانات، فمن خلال فهم باطنها يدرك المتبدّي منه، ويتخلّص من نتائجه. لا يمكن للإنسان أن يتخلّص من الألم إلّا من خلال وصله بالأساس، فعندما كان يصاب الإنسان بألم كان على «الشافي» ليتمكّن من استئصال العصب وقبل استعماله دبوسًا للإمساك «بشفة» الدودة، فعليه تلاوة قصّة الدودة بالرجوع إلى السماء والأرض والأنهار والسواقي وصولًا إلى الحمأة التي خلقت بدورها الدودة[٢٥]، وبمعزل عن ذلك لا يصل الإنسان إلى مرحلة الشفاء من الألم.

وللذهاب بعمق في الموضوع، سنذهب إلى ملحمة جلجامش، فلا غرابة أن تسمّى من خلال ما وصل إلينا بملحمة «هو الذي رأى». إذ تتحدّث هذه الملحمة عن حضور المقدّس عند البطل جلجامش، هذا الحضور الذي جعله قادرًا على رؤية الأشياء على حقيقتها، وهو ما أكسبه القدرة على فهم معاني الوجود وتعقّلها، وما ربط من قبل المحدّثين بين الملحمة واسم «البطل» شكّل تحريفًا جوهريًّا، لأنّه حرفها عن مكانتها بما هي نصّ. فهو أحال الحديث عن المقدّس إلى مجرّد قصّة تروي أحداثًا عاديّةً في مرتبة الصفر، غير قابلة للتأويل، ولا تتعدّى كونها تخبر عن فعل عاديّ، وهذا ما يتناقض مع الغايات التي تسعى إليها الملحمة، بما هي نصّ مؤسّس.

وعلى أساس هذا الأمر، يستوجب رؤية الأسطوريّ من خلال مراداته وأهدافه العليا، باعتبار النصّ يتعدّى الظاهر إلى ما هو كامن فيه، الذي يشكّل الأصل؛ أي العودة إلى عالم الفكرة، بما هي فعّاليّة ذهنيّة في «عقل»، بينما المنطوق تشبيه للمراد، وهو يستوجب

(٢٥) قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الطبعة ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، الصفحة ٥٥.

استحضاره إلى «عقل» لا يستطيع الوصول للمعنى إلّا من خلال الخيال، الذي يعيد ربط عقل المتلقّي بالملقي لفهم المعنى كما تمثّل بدإيًّا، ولذلك اعتبر بول ريكور P. Ricœur: «من الوجهة الهرمنيوطيقيّة – النصوص الأدبيّة، الأساطير، والأحلام، طالما أنّ هذين الأخيرين قد تجسّدا في شكل لغويّ»(٢٦).

والدخول في ملحمة جلجامش يوضح لنا هذا، فالأسطورة تبدأ على الشكل الآتي:

هو الذي رأى كلّ شيء فغنّي بذكره يا بلادي

هو الذي خبر جميع الأشياء وأفاد من عبرها

وهو الحكيم العارف بكلّ شيء

وجاء بأنباء الأيّام ممّا قبل الطوفان

لقد أوغل في الأسفار البعيدة حتّى حلّ به الضنى والتعب

فنقش في نصب من الحجر كلّ ما عاناه وما خبره(٢٧).

بدأت الملحمة بالحديث عن البطل بما هو عارف، الذي وصل إلى ما هو إليه من خلال مواجهة المخاطر والعواصف التي لم يقبل القوم بمجابهتها وصدّها، ووصل إلى مرحلة استطاع من خلالها أن يرى الأشياء بوضوح، فحمل الحقيقة إلى مجتمعه، فجعلهم يشعرون بالأمان في حقولهم والاستقرار في مساكنهم، لأنّه من خلال فعله أعاد السور إلى المدينة، وهذا ما نراه حتّى اليوم في التفسيرات التي تعطى للأولياء والمتمثّلة: «بالسلطة الرمزيّة التي يمتلكها [ف]تجعله حامي حمى المدينة، فلكلّ مدينة أولياؤها الذين يحملونها»(٢٨)، ومن دون هذا البطل يفقد التوازن ويدخل العالم بالضياع، لأنّ العالم لا يحكم من خلال تمثّلات المادّة، لأنّها لا تتعدّى كونها من الأمور المتدانية، فهي المظهر أو الصورة التي تعكس الأصل

(٢٦) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل**، الطبعة ٦ (بيروت: المركز الثقافيّ العربي، ٢٠٠١)، الصفحة ٤٧.

(٢٧) طه باقر، **ملحمة جلجامش** (بغداد: لا ناشر، لا تاريخ)، الصفحة ٣٥.

(٢٨) حكيم ميلود، **الكرامة الصوفيّة في تلمسان** (الجزائر: جامعة تلمسان، ١٩٩٨)، الصفحة ١٣٩.

بشكل مشوّه، وهذا ما أدركته المدينة حين عانت ألم اضطهاد جلجامش، ولكنّها لم تثر عليه، واكتفت بدقّ الطبـول لتسمع صوتها، لإدراكها بأنّ ما هو مادّيّ ومجسّد من صنع المتعالي، ولا يستطيع أحد مسخه أو تبديله أو تعديله إلّا هو، وهذا ما ظهر في قوله:

ولم يترك جلجامش ابنًا لأبيه

وما فتيء يضطهد الناس ليل نهار

على أنّه هو راعي أوروك[٢٩].

وهنـا، نتوقّف أمام ملاحظتين. الأولى تتعلّق باستخـدام الطبل، فالطبل يتعدّى كونه آلةً موسيقيّـةً، فهو يمثّل عند استخدامه وسيلـةً للتواصل مع المتعالي، لذلك استخدم في كثير من البـلاد في الاحتفالات الدينيّـة. وكان الكهّـان يحرصون على قرعه بطريقـة معيّنة تحدث للمستمـع حالةً مـن الوجد، تجعله كمـا كانوا يعتقـدون صالحًا للاتّصـال بالآلهة والقوى الروحيّـة. وكانـت الطبول تقرع عند تـلاوة التعاويذ لطـرد الأرواح الشريرة، وعند تقديم القرابـين للآلهة .والملاحظـة الثانية أنّ ألم الظلـم والاستبداد الذي عانت منـه الإنسانيّة في المدينـة، هـو ألم هادف، يريد أن يوضح للإنسان أنّ القـوى الروحيّة المتعالية، هي من تمتلك القـدرة على تغيير الواقع الإنسانيّ، لأنّ الإنسان لا يعـرف الغايات العليا، التي أرادتها هذه القـوّة المولجـة بإجراء التغيير في العالم. وهذا التغيير لا يتمّ من خلال حضور المتعالي فيه، وإن كان من خلال وسائط يختارها، ويحدّد مهمّتها.

لا تتدخّـل القوى الروحيّة في هذا العـالم إلّا من خلال أشياء تتآلف مع الوجود الإنسانيّ بما هو موجـود مادّيّ، ولذلك كانت تتمثّل من خلال عناصـر مادّيّة، فأوجدت لجلجامش من يضارعه قوّةً، تقول الملحمة:

ولما استمع آنو الجليل إلى شكواهم، دعوا أرورو[٣٠] العظيمة وقالوا لها

يا أرورو أنت التي خلقت هذا الرجل بأمر أنليل

فاخلقي الآن غريمًا له يضارعه في قوّة القلب والعزم

(٢٩) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

(٣٠) أحد الآلهات الخالقات.

وليكونا في صراع مستديم لتنال أوروك السلام والراحة

ولّما أن سمعت أرورو ذلك

تصوّرت في لبّها مثيلًا صورةً لآنو

وغسلت أرورو يديها، وأخذت قبضة طين ورمتها في البرّيّة

خلقت في البرّيّة أنكيدو الصنديد نسل نورتا[٣١][٣٢].

وهنا علينا، أن نراقب النصّ بحركيّته. فالمتعالي عندما أراد أن يرفع الظلم عن الناس والألم الذي يعانون منه، أشار إلى خلق موازٍ، يستطيع أن يعيد التوازن للمدينة، وعمليّة الخلق تمّت من خـلال تمثّل مادّيّ لم جرى في ذهن الخالق، «تصوّرت صورةً لآنو»، وهذا ينقلنا مباشرةً إلى تصـوّرات الإنسـان للعالم، حيث كان يرى الخارج عبـارة عن انبعاث ظاهريّ لما هو في الباطن. لم تنسحـب الإشكاليّة من ساحة الفكر الإنسانيّ، فبقيت فاعلةً حتّى في المنظومات الدينيّـة الكبرى من خـلال مفهوم التجسّد الإلهيّ علمًا أنّ النصّ يشير وبشكل واضح إلى عـدم إمكانيّـة التجسّد المباشر، فذهـب للحديث عن تمثّل ما يأخذ شـكلًا جامعًا بين ما هو إنسانيّ وما هو حيوانيّ، يقول النص:

يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة

جدائل شعر رأسه كشعر نصابا[٣٣]

لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل سموقان[٣٤]

ومع الظباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان في موارد الماء[٣٥].

(٣١) إلهة الحرب.

(٣٢) **ملحمة جلجامش**، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

(٣٣) إله الغلّة والحبوب.

(٣٤) إله الماشية.

(٣٥) **ملحمة جلجامش**، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

فـولادة أنكيـدو في البرّيّـة وتركيبه الجسديّ، يحمـل في طيّاته دلائل عـدّة تأخذنا إلى مراتـب النفس الإنسانيّة. فهو يشـير، من جهة، إلى البعد المادّيّ والحيوانيّ والإنسانيّ، وهذا التقسيـم هو الذي سيتطوّر من خلال الفلسفة في وقت لاحق، ما يشير إلى أصل من أصول الفكر الفلسفيّ. ومن جهة أخرى، يأخذنا النصّ إلى التحوّل الذي حصل في حياة البشريّة، حيث كانت نقطة البداية في السهول من خلال حياة الرعي، وهذه الفكرة سيطوّرها النصّ فيمـا بعد، ويوضحها بشكل جليّ في الفقـرات التالية، حين تقوم عشتار بإغوائه وترويضه وتوجيهه من أجل قتال جلجامش، ورد في النصّ:

ولبث أنكيدو يتّصل بالبغي ستّة أيّام وسبعة ليال

وبعد أن قضى وطره منها

وجّه وجهه إلى الفه من حيوان البرّ

فما أن رأت الظباء أنكيدو حتّى ولّت عنه هاربةً

وهرب من قربه حيوان البرّ

همّ أنكيدو أن يلحق بها ولكن شلّ جسمه

لقد خذلته ركبتاه لّما أراد اللحاق بحيواناته

أضحى أنكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل

ولكنّه صار فطنًا واسع الحسّ والفهم[٣٦].

وعشتـار مظهر من مظاهـر الطبيعة الخصبة، أو هـي الدنيا بمعناها المـادّيّ، إلهة مختصّة بالحبّ والحرب لدى سكّان ما بين النهرين، وهي ابنة آنو وإنليل، رديفة عشتروت الفينيقيّة، ثمّ أفروديت وفينوس عند اليونان والرومان. والاسم مطوّر عن أمّ الإلهة السوريّة عطّار. قيل هي نجمة الصباح ونجمة المساء معًا:

وعنـد العرب ارتبط كوكـب الزهرة بالأمّ العربيّة الكبرى، وكانـوا يعبدونه لدى ظهوره ويسمّونه

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

«العزى». كما كانوا يتفاءلون لرؤيته ويعتقدون بقدرته على جلب الحظّ وإشاعة السرور والسعادة. ونسبوا إليه دوافع العشق والجنس عند البشر، وأسموه كوكب الحسن. وتروي أساطير المنطقة في الفترات المتأخّرة، بأنّ كوكب الزهرة كان امرأةً جميلةً فاتنةً تعيش على الأرض، قبل أن تصعد إلى الأجواء العليا وتتحوّل إلى ذلك الكوكب الأحمر البرّاق. من ذلك مثلًا ما نقرؤه في تفسير الطبري[٣٧].

ما يريد أن يتكلّم عنه النصّ هو عمليّة إدماج للإنسان بالعالم الأرضيّ، فالقوّة الروحيّة التي أوجدت الإنسان جعلت في الطبيعة عنصر جذب فيها، تجعل الإنسان ينقاد وراءها، وهو الذي أوصل إلى المدنيّة، هذه المدنيّة التي لا بدّ من أن تقاد من العارف المتألّه المتمثّل بجلجامش، فما تعطيه الطبيعة كما قالت الملحمة نفسها لا يتعدّى كونه «الحسّ» و«الفهم». أمّا ما يتعدّى ذلك، فلا بدّ من تلقّيه من المتألّه العارف، وهذا ما وصلت إليه الملحمة من خلال توطّد الصداقة بينهما، الأمر الذي أثار الحنق في نفس عشتار التي تريد أن تحرف الإنسان باتّجاه الدنيا.

هذه الدنيا التي لا تلبث أن تطلّ برأسها ثانيةً تحاول أن تغوي جلجامش بعد انتصاره على الوحش خمبابا، فقالت له:

تعال يا جلجامش وكن عريسي

وهبني ثمرتك أتمتّع بها

كون زوجي وأكون زوجك

سأعدّ لك مركبةً من حجر اللازورد والذهب

وعجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز

وستربط لجرّها شياطين الصاعقة بدلًا من البغال الضخمة

وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرز يعبق فيه

إذا دخلت بيتنا فستقبّل قدميك العتبة والدكّة

(٣٧) فراس السوّاح، لغز عشتار (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٨٥)، الصفحة ٩٩.

ستنحني لك الإتاوة من نتاج الجبل والسهل

وسيحمل معزك الثلاث ونعاجك التوائم

وحمير الحمل عندك ستفوق البغال في الحمل

وسيكون لخيول مركباتك الصيت المعلى في السباق

وثورك لن يكون له مثيل وهو في نيره[٣٨].

ولكنّ جلجامش يرفض هذا الأمر:

أيّ خير لو تزوّجتك؟

أنت! ما أنت إلّا الموقد الذي تخمد ناره في البرد

أنت كالباب الناقص لا يصدّ عاصفةً ولا ريحًا

أنت قصر يتحطّم في داخله الأبطال

لقد أحببت طير الشقراق المرقّش

ولكنّك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه

وها هو الآن حاطّ في البساتين يصرخ نادبًا: جناحي، جناحي

وأحببت الأسد، الكامل القوّة

ولكنّك حفرت للإيقاع به سبع وسبع وجرات[٣٩]

وأحببت الحصان، المجلى في البراز والسباق

ولكنّك سلّطت عليه السوط والمهماز والسير

وحكمت عليه بالعدو شوط سبع ساعات مضاعفة

(٣٨) **ملحمة جلجامش**، مصدر سابق، الصفحة ٦٠.

(٣٩) حفر.

وقضيت عليه أن لا يرد الماء إلّا بعد أن يعكره[٤٠].

ويعـدّد جلجامش مثالبها، ممّـا أثار في نفسها الغضب وروح الانتقـام، فتذهب إلى آنو طالبـةً منه إيجـاد ما يهزمه، فيخلق «الثـور السماويّ» الذي يهاجم مدينـة أوروك، ولكنّ جلجامشـ وبمساعدة أنكيدو يقضي عليه، فتقرّر الآلهة إيقـاع الموت بأنكيدو، هذا الموت الذي سيقع في نفسه ويدفعه إلى معرفة سرّ الوجود، وقال:

من أجل أنكيدو، خلّه وصديقه، بكى جلجامش بكاءً مرًّا

وهام على وجهه في البراري، وصار يناجي نفسه:

إذا ما مت أفلا يكون مصيري مثل أنكيدو

ملك الحزن والأسى روحي[٤١].

فـالألم هنا، تحوّل إلى ألم وجوديّ يتعـدّى الألم المادّيّ، فيقرّر أن ينتقـل إلى العالم الأسفل للحصـول على سرّ الخلود، وبعد مغامرات عدّة، يصل إلى أوتو - نبشتم[٤٢]، الذي قال بعد أن سمع قصّته:

إنّ الموت قاس لا يرحم

متى بنينا بيتًا يقوم إلى الأبد؟

متى ختمنا عقدًا يدوم إلى الأبد؟

وهل يقتسم الإخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر؟

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام؟

والفراشة لا تكاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتّى يحلّ أجلها

ولم يكن دوام وخلود منذ القدم

(٤٠) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.

(٤٢) شخصيّة تشابه شخصيّة النبيّ نوح، عليه السلام.

ويا ما أعظم الشبه بين النائم والميت!

ألا تبدو عليهم هيئة الموت؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يميّز بين العبد والسيّد إذا جاء أجلهما؟

إنّ الأنوناكي الآلهة العظام تجتمع مسبقًا

ومعهم مامتم، صانعة الأقدار تقدّر معهم المصائر

قسموا الحياة والموت

ولكنّ الموت لم يكشفوا عن يومه(٤٣).

المـوت إذًا هو المصير المحتوم، الذي كتب على الإنسان، ويفترض عليه أن يتحمّل فكرة موته، ولكن شعر أوتو – نبشتم أثناء حديثه مع جلجامش بالشفقة عليه، فدلّه على نبتة تعيد له الشباب، وهي موجودة في قعر المياه، ذهب وأحضرها، ثمّ اغتسل بماء، وتقول الملحمة:

وبعد ذلك أبصر جلجامش بركة ماء ماؤها بارد

فنزل فيها ليغتسل في مائها

فشمّت حيّة صل عرف النبات

وخرجت من الماء واختطفت النبات وفي عودتها نزعت عنها جلدها

فجلس جلجامش عند ذاك وأخذ يبكي

حتّى جرت دموعه على وجنتيه(٤٤).

أدرك جلجامشـ في نهاية الأمر، أنّ العالم المادّيّ لا يستقـرّ، وجلّ ما يصل الإنسان إليه بناء الأسوار وإقامة المدينة الأرضيّة على المثال الروحانيّ. وهكذا نصل من خلال الأسطورة إلى إدراك معنى الحياة والغاية التي تسعى لتحقيقها من الوجود الإنسانيّ.

فالأسطـورة كنصّ تبني العـالم وتحفظه، لأنّها تمتلـك ناصية الكلمة، هـذه الكلمة التي

(٤٣) **ملحمة جلجامش**، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.

أوجـدت الكـون والعالم بكلّ ما فيه، وبمعـزل عن ذلك يدخل العـالم في الفوضى، والتمثّل الخارجـيّ لها عبر الطقس الشعيريّ هـو استجابة يشارك من خلالها المادّيّ الروحيّ، وينتج الانتظام عبر تفعيل الذاكرة والمخيال الجمعيّ.

فالطقس الشعيريّ بهذا المعنى، يعيد العالم إلى نموذجه الأوّل، ويوجد انسجامًا وتماثلًا بين المـادّيّ والروحيّ، حيث يتّحدا في إطـار واحد وضمن نسق أشبه ما يكون بوحدة الوجود الصوفيّة. فالمجتمعات الشرقيّـة القديمة التي كانت تتمثّل موت الإله نتيجة الحرب بينه وبين خصـم إله عبر حـرب مأساويّة، كانت تدرك معنى الأسطـوريّ وتعكسه بممارسة ظاهريّة، ليست مقصودةً لذاتها إنّما تؤشّر إلى أمر آخر، يقوم على مبدإ التحقّق، أي التطابق بين الكلمة والواقع واتّحادهم بحدود الوجود الإنسانيّ.

فالاحتفـالات التي كانـت تقام في فينيقيا للسيّـد أدون بما هو ممثّـل للخصب في فصل الربيـع، تبدأ بروايـة قصّة موته في غابة فينقيا حين انقضّ عليه خنزيـر برّيّ، ثمّ كانت تؤشّر إلى إعـادة الحياة للأرض بعد موتها، وهذه العـودة في الاحتفالات السنويّة المستمرّة لثمانية أيّام وسبع ليال، كانت تنتهي بقيام أدون من بين الأموات المترافق مع ظهور نبتة الحنطة التي زرعت في اليوم الأوّل بأوان فخّاريّة.

ب. تقوية أواصر الوحدة والانتماء داخل الجماعة

يشكّل الطقس المرتبط بالألم عنصرًا، يساهم في تثبيت أواصر الانتماء في إطار وحدة مرجعيّة الجماعـة، على هذا الأساس يلاحـظ أنّ الاحتفالات الشعيريّة للشعـوب الشرقيّة عبر الرمز المعمّـم المتعالي عن الرموز والطقوس الشعيريّة المعاشة بشكل يوميّ، تعيـد تفعيل ذاتيّاتها، فالأدونيّـات التي كانت تعبّر عن الاحتفال بمـوت أدون وعودته، كانت تعبّر عن إعادة نظم للمجتمع بكامله، المتّحد في تمجيد الاحتفال.

فالطقـس الذي تتّكئ عليه الأسطورة، لم يذهب باتّجاه مخيال فرديّ، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك، لاعتبارات تدخل في تأسيسات الجماعة للعقل الفرديّ وإعطائه المعنى للرموز التي تتحرّك لديه، فالتجربة الفرديّة، وإن أضافت إلى الفرد الخبرة الحياتيّة، غير أنّ هذه الخبرة لا تنتظـم إلّا من خلال معنًـى أوّليّ قيميّ، ينطلق من خصوصيّة الجماعة، التي نظمت عالمها ورموزهـا، وفي هذا المجال حتّـى أحلام الأفراد لا تفهم بتعميمـات بسيطة، جرت العادة

على تفسيرها بها لانتمائها إلى نمط طقوسيّ ثانويّ، ما جعل فهمهما مستحيلًا أو غير معبّر. لذلـك لا بدّ من إعادتهـا إلى سياقاتها المؤسّسة لفهمها باعتبارها لغـةً متكاملةً ومؤسّسةً في خارج الذهن الإنسانيّ الفرديّ.

لا تحمل الطقوس الشعيريّة المتعلّقة بالألم كما قالت القراءة الفرويديّة أبعادًا جنسيّةً، فهي لا تسـتر المحـرّم أو تحمل معنى كـره الأب خلف تقنّعات شعريّة غنائيّـة، بل بالعكس، لأنّ الأسطـورة ومـا نتج عنها من طقس سعـت إلى غاية ووظيفة اجتماعيّـة، عبر اشتمالها على توحيد عالم الطبيعة مع منشئه وأصله المافوق طبيعيّ.

فهي تتّجه إلى توحيد الجماعة عبر فهم حركيّة الكون الذي تعيش فيه، عبر تفسير انقهاراته النابعـة من ضعفه أمام الطبيعة، وضعفه الجسـديّ، وتحدّيات الآخر المهدّد له ولهويّته، فهي بهذا المعنـى تشكّل وصلًا مع العالم الواقعيّ، وعنصرًا مساعدًا تكييفيًّا لحلّ صراعاته، فعندما يعـاد استحضـار البطل والشهيد أو الوليّ لا يقصد منه الماثـل الطقوسيّ فحسـب، إنّما يتعدّاه إلى عمليّة إدماجيّة شاملة في نطاق العناصر القيميّة التي يحملها، والتي عبّر عنها في أسطورة الموت من أجل المجتمع وإعادة بعثه بعد موته، فالموت الذي أوقظ في جلجامش قلق الموت هو الموت الذي ارتبط بحبه لأنكيدو.

فالأسطـورة ومـا يرافقها من طقوس شعيريّة بناء متكامل، يجمع بـين التأمّليّ والمعيش، وهي غير قابلة للاحتجاب والتكلّس، لأنّها هادفة ومعبّرة، تعبّر عن إمكانيّة الذات وقدرتها التعبيريّـة، لأنّها تربط بين المعنى والوجود، وتعطي للقواعـد الناظمة للعلاقات الاجتماعيّة انسجامًا.

تعبّر البنـى الفكريّة الأوّليّة للذاكرة الجماعيّة الشعبيّة عـن النسق الحضاريّ الذي تنتمي إليه، وكلّ عمليّة تطوّر وارتقاء لا بدّ من أن تمرّ به لاستلهامه، فالتراث الرمزيّ الأصيل الذي تختزنـه الذاكرة الجماعيّة من ماضيها السحيق من بنية وجودها التاريخيّة اللاواعية، يتدخّل باستمـرار في إعـادة بناء «واجهة» الحاضـر الثقافيّة، ما يعني عدم إمكانيّـة فهم رؤى الناس وتطلّعاتهم كما تجلّت في الأسطورة والطقس. فالمقدّس هو ضمانة للدنيويّ. ووحدة:

الجماعـة حينما تأخذ شكلها المثاليّ والمقدّس، تسمح بإقامة نظام من التراتبيّة الوظائفيّة بين الأفراد المكونـين لها وبتحديـد نمط لتوزّع الحقوق والواجبـات الجماعيّة أو الفرديّة؛ إنّهـا تسمح بإدراج

الانقطاعــات والتعارضات الداخليّة للجماعــة في الهامش الثانويّ نسبةً لما هــو رئيسيّ في انتظام وتشــكّل حركة اجتماعها. إنّ هــذا الترابط بين الوظائف المختلفة يجد تفســيرًا له في أنّ الأشكال الدينيّــة والزمنيّة تندرج أصلًا في نسق واحد مــن المعتقدات، الفروض، الممارسات، والتقاليد، من الرموز(٤٥).

(٤٥) محمّد حسين دكروب، **الأنتروبولوجيا، الذاكرة والمعاش** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤)، الصفحة ٣٨.

الألم:
الفعل الإلهيّ والارتقاء البشريّ

عليّ عبّاس الموسوي(١)

ثمّـة بـلا ريب من علقة مـا بين النفس والجسـد، إذ هي تشعر بـه، وتحيط بكلّ مـا يصيبه من آلام وبـلاءات. تسـالم بعض على أن ثمّ جنبتين لـلألم: (١) الألم من حيث هو فعـل إلهيّ مفروض على الإنسان، يسلب منه الرفاه واللذّة، باحثين في موقعيّة العدل الإلهيّ من ذلك؛ و(٢) الألم من حيث هـو حالّ في الإنسان كيما يرتقي بـه، ليصقل جوهره الإنسانيّ. وعليه، يصبح الألم لطفًا إلهيًّا آخذًا الإنسان، بما هو إنسان، نحو الكمال الأوّل.

المفردات المفتاحيّة: العدل الإلهيّ؛ الحكمة الإلهيّة؛ الخير والشرّ؛ نظريّة العوض؛ البلاء؛ الأخذ.

تمهيد

يتسـاءل الإنسان عن مجريات هذا الكون المحيط به كلّها، ويبحث بدافع حبّ الاستكشاف لديـه عن كلّ حدث يجري في هذا المحيط. ينتقد مفردات تحكي عن ردّة فعل الإنسان أمام هذا كلّه، ويتقبّلها، ويرفضها، ويؤمن بها، وينتفض عليها.

ولكـن عندما يصل الأمر إلى ذاته، أي إلى جسده، أو روحه، يصبح الأمر شخصيًّا أكثر. يبحـث عـن سرّ يرتبط به، يريد أن يعرف كلّ ما يجري عليه، لا ما يجري حوله، يبحث عن الأسباب، عن النتائج، عن قدرته على المواجهة والمعالجة.

ومـن مظاهر ذلك حالة الألم التي يعيشها هذا الإنسان، وكلّ إنسان في معرض ذلك في

(١) أستاذ في جامعة المصطفى العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة المنهاج، بيروت.

حياتــه، وإن اختلفــت درجاته من إنسان إلى آخر، ولدى الإنسان الواحد من حين إلى آخر. ولكن ما هي حقيقة الألم؟

تعرّض علم الكلام لدى المسلمين لتعريف الألم، وتحدّثوا عن وجود إطلاقين له.

الإطــلاق الأوّل: يراد منه ومــن اللذّة الألم واللذّة المزاجيّــان. والألم حالة حاصلة من تغيّر المــزاج إلى الفســاد. واللــذّة حالة حاصلة من تغيّر المــزاج إلى الاعتــدال، وعروض النشاط والسرور على الملتذّ، ومن كان متّصفًا بهما يجب أن يكون موجودًا ماديًّا قابلًا للانفعال.

الإطــلاق الثــاني: يــراد منه الألم واللــذّة العقليّان، والمــراد منهما إدراك كلّ قــوّة عقليّة ما يلائمهــا أو ينافيها، فالقوّة العاقلة لهــا كمال ولذّة، هي إدراكها للمعقولات الكلّيّة. وإنكار ذلك مكابرة. فإنّ العلماء الغائصين في لجج التحقيق لهم لذّات، لا يختارون اللذّات الحسّيّة بأجمعهــا على أقلّ مسألة مــن مسائلها. ويقابل ذلك الألم العقلــيّ. ولأجل ذلك كلّما كان المعقول أفضل وأتمّ، كانت اللذّة أبلغ وأوفر.

فلــذا، يكون إدراك القوّة العقليّــة للمعقولات أتمّ من إدراك الحسّ للمحسوسات، «لأنّ القــوّة العقليّة تصل إلى كنه المعقول وإلى ذاته وذاتيّاتــه، فتكون اللذّة العقليّة أبلغ وأعظم من الحسّيّة»[٢].

ولا شــكّ في أنّ أمــرًا آخر مهمًّا لا بدّ من لفت النظر إليــه في حقيقة الألم، وهي ارتباطه بالــروح، وذلك لأنّ الألم هو شعور من قبل الروح، ومــا لجرح بميّت إيلام، كما قيل. يقول الشيخ جواد البلاغي:

> إنّ تنعّم النفس بالنعم الجسمانيّة ومنها وجود الجسم وصحّته، إنّما هو بخلق الرابطة الأكيدة والعلقة الوثقــى بين النفس وجسدها، ويجعل تلــك الرابطة طبيعيّةً على ناموس مستقــرّ، لكي يتمّ للنفس نعيمهــا وتنعّمها بآليّة الجسد بتلك النعــم التي لا تحصى، ولكي تكون مسخّرةً في حفظ الجسد من الفساد وواسطةً في تدبير صحّته[٣].

ومن أجل هذه الرابطة وهذه العلاقة يتألّم الإنسان عند فقد صحّته، وعند اختلال مزاجه

(٢) جعفر السبحاني، **الإلهيّات**، الطبعة ١ (بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٩٨٩)، الصفحة ٤٦٧.

(٣) محمّد جواد البلاغي، **الرحلة المدرسيّة**، الطبعة ٢ (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٠.

حينما يريد المنعم بتقديره وحكمته قطع بعض النعم عنه موقّتًا أودائمًا. فالنفس بتلك الرابطة المجعولة لإيصال النعم العظيمة والملاذ الكبيرة تكون شاعرةً بما يعرض للجسد من فقد الصحّة واختلال نظامه.

فما عروض الآلام إلّا أثر طفيف لتلك العلاقة التي تقوم بناموس إيصال النعم العظيمة إلى النفس وشعورها بها.

ولا ينحجب عنها الألم إلّا بقطع علاقتها حينئذ من الجسد. وفي ذلك يفوت تدبير النفس لنظام الجسد في ذلك الحين، وتبطل مدافعتها لأسباب الآلام طلبًا لاسترجاع الصحّة. إذًا، «ليست الآلام والأوجاع شرًّا يجب على الإله أن يمحوه»[٤].

تقسيم البحث

يمكننا جعل الحديث عن موضوع الألم في حياة هذا الإنسان ضمن شقّين، الشقّ الأوّل منهما يرتبط بالألم كفعل إلهيّ، والشقّ الثاني يرتبط بالألم فيما يرجع إلى الإنسان نفسه.

الألم فعل إلهيّ

سواء أكان اعتراضًا جدّيًّا أم سؤالًا بريئًا، أم طلبًا للمعرفة وتصحيحًا للاعتقاد، يسأل الإنسان عن الألم باعتباره ظاهرةً مرفوضةً لديه تعكّر مزاجه وتمنعه من صفو الحياة عن السبب في فعل الله لذلك.

إذًا ينطلق السؤال عن الألم من حيث: لم فعله الله؟ ولا شكّ في أنّ هذا السؤال الذي يمكن صياغته بما تقدّم قد يتحوّل إشكاليّةً لدى بعض على الصفات الإلهيّة، لا سيّما صفة العدل، فأين الألم من العدل الإلهيّ؟ ولم يصاب بعض الناس به دون بعض؟

ثمّ ما يرتبط بصفة الحكمة الإلهيّة عندما يتجاوز المرء السؤال عن ارتباط الألم بحياته ليسأل عن وجه الحكمة في هذا الفعل الإلهيّ.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٣،الصفحة ٤٢٩.

وقبل أن أعرض بالتفصيل للتساؤل عن الألم في ما يرتبط بهذا البعد، لا بدّ من أن أشير إلى أنّ الإنسان ينطلق في أسئلته ومحاكماته ومعارضته من الصورة المتلقّاة لديه، فهو ينظر إلى الأشياء ويحاكمها ويحكم عليها على أساس ما في ذهنه من صور قد لا تكون مكتملةً، أو قد تكون خاطئةً تمامًا.

نعم، من قد يسير الإنسان على أساس ما يختزنه في ذهنه من صور وما يراه من صور الأشياء، فالإنسان يتحرّك من الصورة الذهنيّة التي لديه، ولكن أيضًا ينبغي على الإنسان أن يسعى لامتلاك صور الأشياء على حقيقتها، وأن يجهد لكي يكتمل المشهد لديه قبل الحكم.

ومن هذه الأمور ظاهرة الألم التي ينبغي على الإنسان أن يتأمّل في عناصرها لكي يكمل الصورة عنها، أو ليصحّحها ليبحث لاحقًا عن اعتراضه أو رفضه أو ملاحظته عليها.

ويرتبط مفهوم الألم عند البحث عنه في فعل الله، عزّ وجلّ، بعناصر ثلاث هي: (١) الظلم، و(٢) العبث، و(٣) المفسدة.

لقد أخذ موضوع الألم حيّزًا في كلام المتكلّمين انطلاقًا من أنّه فعل إلهيّ، ولا أريد أن أعرض بالتفصيل هنا للإجابات، ولكنّها إجمالًا انطلقت من أسس، هي:

الأساس الأوّل: ملاحظة الصفات الإلهيّة والهبوط من أعلى إلى أسفل في معالجة الإشكال. وهذا نصّ الطوسي، الذي يقول:

> وإذا علم أنّه عالم بجميع المعلومات، وعلم كونه غنيًّا، علم أنّ جميع أفعاله حكمةً وصوابًا، ولها وجه حسن، وإن لم نعلمه مفصّلًا، لأنّ القبيح لا يفعله إلّا من هو جاهل بقبحه، أو محتاج إليه، وكلاهما منتفيان عنه، فيقطع عند ذلك على حسن جميع أفعاله من خلق الخلق والتكليف وفعل الآلام وخلق المؤذيات، من الهوام والسباع وغير ذلك(٥).

إنّه لنفي للصورة الخاطئة عن موضوع الألم من خلال إدراك حقيقة الصفات الإلهيّة.

الأساس الثاني: الألم خير وليس بشرّ. وهذه الصورة المصحّحة للفهم الخاطئ لفكرة الألم، والتي تضفي عليه لبوس خير هو منه، ولكنّ غفلة الإنسان عن حقيقته تجعله في بعد عنه.

---

(٥) أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد** (طهران: مطبعة چهلستون، لا تاريخ)، الصفحة ١٩.

ومن هذه المحاولات كانت نظريّة العوض لدى المتكلّمين:

وأمّـا من فعل الله، فإمّا على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو الابتلاء، كالإيلام الواصل في الدنيا من غير استحقاق وهو حسن، ووجه حسنه أمران: [أحداهما] كونه مقابلًا بعوض يزيد عليه أضعافًا، بحيث لو مثل العوض والألم للمؤلم وخيّر بين الألم مع عوضه أو العافية لاختار الأوّل. [الثاني] أن يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه، وهي اللطف إمّا للمؤلم أو لغيره، أمّا الأوّل فلأنّ الإيلام بدون العوض ظلم، وأمّا الثاني فلأنّ الإيلام مع العوض من دون غرض عبث، وهما محالان على الله تعالى[6].

الأساس الثالث: ربط ظاهرة الألم بنظام الأسباب الطبيعيّ الذي وضعه الله سنّةً في هذا الكون. قال العلّامة الحلّي في شرحه **للتجريد** نقلًا عن المعتزلة: «أن يكون مفعولًا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحيّ إذا ألقيناه في النار»[7].

الألم ارتقاء بشريّ

عندما ننظر إلى الألم من وجهة أخرى نبحث عنه من حيث الإنسان، وكيف ينبغي النظر إلى الألم كحالة ومصداق للأمور التي ينظر إليها بعين الرفض والاعتراض. ولا شكّ في أنّ ما يصدق على الألم من مفاهيم من وجهة نظر الإنسان هي أنّه شرّ بلاء، فلا بدّ من البحث عن الإجابات ضمن نطاق المفهوم المباشر، أو غير المباشر من المفاهيم التي تنطبق على الألم انطباقًا.

وما أجده لافتًا أن أبدأ أوّلًا مع عبد عظيم شكّل مظهرًا من مظاهر حلول الآلام وتحمّلها في صورة العباد الخواصّ عند الله، وذوي المكانة لديهم، لأنّه من المختارين رسلًا سفراءً بينه وبين خلقه، وهي قصّة أيّوب، ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[8]، فالمرض الذي جعل هذا النبيّ وبلسان

(٦) ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق أحمد الحسيني، الطبعة ٢ (قم: مطبعة الصدر، ١٤٠٦هـ. ق.)، الصفحة ١١٩.

(٧) العلّامة الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق حسن زاده الآملي، الطبعة ٧ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٧ هـ)، الصفحة ٤٥٠.

(٨) سورة ص، الآية ٤٤.

رقراق يقول: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[٩].

وإذا تتّبعت تلك الروايات التي تتحدّث عن فعل الله في الإنسان، الألم، وكيف عرضت هذه الروايات لحكمة هذا الفعل، وكيف أجابت على اعتراض الإنسان عليه نجد الآتي.

١. علاقة الحبّ والبغض

تقع علاقة الإنسان بربّه ضمن منحيين: فمنحًى ينظر إلى هذه العلاقة في عالم التكوين والواقع، فهو الخالق لهذا الإنسان وأمره بيده ومالك له يتصرّف به كيف يشاء، ومنحًى آخر يفسّر ما يجري على هذا الإنسان بعلاقة هذا الإنسان بربّه، وكيف تتّجه هذه العلاقة سلبًا أو إيجابًا، ولذا تفسّر لنا بعض الروايات ظاهرة الألم بأنّها علاقة حبّ بين العبد وربّه، والسلامة بأنّها علاقة بغض بين العبد وربّه، فعن رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «إنّ الله يبغض العفريّة النفريّة الذي لم يرزء في جسمه ولا ماله»[١٠].

وتحوّل السلامة إلى داء لأنّها تحكي عن عدم استقامة علاقة الإنسان بربّه في الخطّ السويّ، كما يقول الإمام عليّ، عليه السلام: «كفى بالسلامة داءً»[١١].

٢. للّه نصيب من هذا الإنسان

يرتبط التفسير لظاهرة الألم في بعض النصوص الحديثة بعلاقة الإنسان بربّه، فهي علاقة الأخذ الإلهيّ من هذا الإنسان، وتصل المسألة إلى أنّ لله نصيبًا من هذا الإنسان، وأنّ الإنسان الذي يعيش الألم لا بدّ من أن ينظر إلى أنّه يعطي جزءًا وحظًّا ونصيبًا من نفسه للإله الخالق له، ففي الرواية عن الإمام عليّ، عليه السلام: «لا حاجة لله فيمن ليس لله في نفسه وماله نصيب»[١٢].

ولذا ورد في بعض الروايات، كذلك، أنّ الإنسان في ساعات المرض يكون في قبضة الله

(٩) سورة الأنبياء، الآية ٨٣.

(١٠) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة، الطبعة ١ (بيروت: دار الحديث، ١٤١٦)، الجزء ٤، الصفحة ٢٨٧٨.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٠٤.

(١٢) الإمام عليّ عليه السلام، نهج البلاغة (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، لا تاريخ)، الجزء ٤، الصفحة ٣٠.

عزّ وجلّ، فهو قد أخذه من حيث كان إلى حيث يريد. وردّ عنه، صلّى الله عليه وآله، لمّا رفع رأسه إلى السماء فتبسّم وقد سئل عن ذلك، فأجاب:

نعـم عجبت للملكين هبطا من السماء إلى الأرض، يلتمسان عبدًا مؤمنًا صالحًا في مصلًّى كان يصلي فيه ليكتبا له عمله في يومه وليلته فلم يجداه في مصلّاه، فعرجا إلى السماء، فقالا: ربّنا عبدك المؤمن فـلان التمسنـاه في مصلاه لنكتب له عمله ليومه وليلته، فلم نصبه، فوجدناه في حبالك؟ فقال الله، عـزّ وجل: اكتبا لعبدي مثل ما كان يعملـه في صحّته في الخير في يومه وليلته ما دام في حبالي، فإنّ عليّ أن أكتب له أجر ما كان يعمل في صحّته إذا حبسته عنه[١٣].

٣. اختبار للإنسان وامتحان له

المرض، وكأيّ بلاء آخر يصاب به الإنسان في هذه الدنيا، يشكّل عامل صقل لهذا الجوهر الإنسانيّ، فإنّ به ترقى الروح إذ تكون المعاناة من الألم سببًا لكي تتجوهر أكثر في اختبارات تخضـع لها، ولذا يشـكّل الألم والمرض الذي يصاب بـه الإنسان لطفًا إلهيًّا لـه، لأنّه يأخذ بيـده نحو الكمال. مرض أمير المؤمنين، عليه السلام، فعاده قوم فقالوا له: «كيف أصبحت يـا أمير المؤمنـين؟ فقال أصبحت بشرّ، فقالوا له: سبحان الله هـذا كلام مثلك؟ فقال: يقول الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّـرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[١٤]»[١٥]. فالخير الصحّة والغنى، والشرّ المرض والفقر، ابتلاءً واختبارًا.

وهكذا لا يعود لوصف المرض بالشرّ ذاك المنحى السلبيّ الذي يضفى عليه عادةً.

٤. تطهير وعلاج

يظهـر من نصوص أخـرى وبمعالجة واضحة لظاهـرة الألم أنّها هـي في الحقيقة تطهير لهذا الإنسـان، وعلاج له ووقاية من الأخطر والأعظم، فيصبح مظهرًا من العناية الإلهيّة الخاصّة

(١٣) محمّـد بن اسحاق الكليني، **الفروع من الكافي**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفـاري (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٧ هـ. ش.) الجزء ٣، الصفحة ١١٣.

(١٤) سورة **الأنبياء**، الآية ٣٥.

(١٥) محمّد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، تحقيق محمّد باقر البهبودي (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣)، الجزء ٧٨، الصفحة ٢٠٩.

بهــذا الإنســان، لأنّ الإنسان لا ينظر إلى أمراض تفتك به، وهــي الأمراض الروحيّة المتمثّلة بالخطايا والذنوب التي يرتكبها في حياته، وهذا ما تعدّد في ألسنة الروايات:

. الإمام الرضا، عليه السلام: «المرض للمؤمن تطهير ورحمة، [...] وإنّ المرض لا يزال بالمؤمن حتّى لا يكون عليه ذنب»(١٦).

. رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «ساعات الوجع يذهبن ساعات الخطايا»(١٧).

. الإمام الباقر، عليه السلام:

> إن الله تبــارك وتعــالى إذا كان من أمــره أن يكرم عبدًا ولــه عنده ذنب ابتلاه بالسقــم، فإن لم يفعل فبالحاجة، فإن لم يفعل شدّد عليه عند الموت، وإذا كان من أمره أن يهين عبدًا وله عنده حسنةً أصحّ بدنه، فإن لم يفعل وسّع عليه في معيشته، فإن لم يفعل هوّن عليه الموت(١٨).

٥. أثر المرض والألم التربويّ [نقطة استئناف]

الألم الذي يعيشه الإنسان عامل تربية لهذا الإنسان وهو أسلوب تربويّ ناجع للنفس، لأنّها لا تريد قطع صلتها بما تحبّه وتسعى إليه، ولذا كانت لحظات الألم عاملًا تربويًّا لكي يبتعد عن ارتــكاب الذنوب، ويستأنف علاقةً جدّيّةً بربّه، تحكمها رؤية مــا بعد التأديب الإلهيّ لهذا الإنســان بالألم الذي ناله. وورد أنّه كان عليًّا بن الحســين، عليه السلام، إذا رأى المريض قد برئ قال له: «ليهنئك الطهر [أي من الذنوب] فاستأنف العمل»(١٩).

وفي حديث قدسيّ، قال الله سبحانه:

> أهــل طاعتي في ضيافتــي، وأهل شكري في زيادتــي، وأهل ذكري في نعمتــي، وأهل معصيتي لا أؤيّسهم من رحمتي، إن تابوا فأنا حبيبهم، وإن دعوا فأنا مجيبهم، وإن مرضوا فأنا طبيبهم، أداويهم

---

(١٦) الشيخ الصدوق، **ثواب الأعمال**، الطبعة ٢ (قم: منشورات الرضيّ، ١٣٦٨ هـ. ش.)، الصفحة ١٥١.

(١٧) حسين البروجردي، **جامع أحاديث الشيعة** (قم: المطبعة العلميّة، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ٣، الصفحتان ٨٨ و٨٩.

(١٨) محمّــد بن اسحاق الكليني، **أصــول الكافي**، تصحيح عليّ أكبر غفاري (طهــران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ هـ. ش)، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٤.

(١٩) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٩٩٩.

بالمحن والمصائب، لأطّهرهم من الذنوب والمعايب[٢٠].

٦. تجلّي العبوديّة وبداية الكرامات

ضمن نظام الأسباب والمسبّبات الحاكم في هذا الكون، فإنّ البلاء الذي يصاب به هذا الإنسان هو السبب الذي يرقى بالإنسان درجات، يكون فيها محلًّا للكرامات الإلهيّة، والبلاء كما أسلفنا من مصاديقه الأمراض والآلام التي تعرض لهذا الإنسان، فتصقل هذه الروح لتحلّق في عالم أرحب، ولتمتلك من الأدوات ما يخوّلها التصرّف في الكون بما يريده الله. عن الإمام الصادق، عليه السلام: «ما أثنى الله تعالى على عبد من عباده من لدنّ آدم إلى محمّد، صلّى الله عليه وآله، إلّا بعد ابتلائه ووفاء حقّ العبوديّة فيه، فكرامات الله في الحقيقة نهايات، بداياتها البلاء»[٢١].

٧. الخضوع ومعرفة الإنسان بمحدوديّته وفقره

ينسى الإنسان في السلامة وجوده الفقريّ والربطيّ ويطغى. وتذكيره يتحقّق بما لا يتمكّن من دفعه، ولا يملك حيلةً في الخلاص منه، وهو الألم الذي لا يدع له مجالًا في التفكير بالاستقلال عن خالقه. يقول رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «لولا ثلاثة في ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء: المرض، والموت، والفقر، وكلّهن فيه، وإنّه لمعهنّ لوثاب»[٢٢].

وثمّة نقاط ثلاث أودّ الإشارة إليها، وهي:

١. هل يؤجر الإنسان على تحمّل الألم والمرض؟

قال الإمام عليّ، عليه السلام، لبعض أصحابه في علّة اعتلّها:

جعل الله ما كان من شكواك حطًّا لسيّئاتك، فإنّ المرض لا أجر فيه، ولكنّه يحطّ السيّئات، ويحتّها حتّ الأوراق، وإنّما الأجر في القول باللسان والعمل بالأيدي والأقدام، وإنّ الله سبحانه يدخل

(٢٠) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٩٩.
(٢١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٠٥.
(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٦.

بصدق النيّة والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنّة[٢٣].

وقال الرضي:

وأقول: صدق، عليه السلام، إنّ المرض لا أجر فيه، لأنّه ليس من قبيل ما يستحقّ عليه العوض، لأنّ العوض يستحقّ على ما كان في مقابلة فعل الله تعالى بالعبد من الآلام والأمراض وما يجري مجرى ذلك، والأجر والثواب يستحقّان على ما كان في مقابلة فعل العبد، فبينهما فرق قد بيّنه، عليه السلام، كما يقتضيه علمه الثاقب ورأيه الصائب[٢٤].

ويعلّق على ذلك الشيخ الريشهري في كتابه **ميزان الحكمة** بقوله:

الأحاديث في أجر المرض كما لاحظت طائفتان: طائفة منها تدلّ على أنّ المرض لا أجر فيه ولكن يحطّ السيّئات، وطائفة منها تدلّ على أنّ فيه الأجر والثواب، وعندي أنّ الحديث الأخير المرويّ عن مولانا أمير المؤمنين، عليه السلام، قد جمع بين الطائفتين، لأنّه، عليه السلام، يقول في صدر الحديث: «المرض لا أجر فيه [...]». ويقول في ذيله: «[...] إنّ الله سبحانه يدخل بصدق النيّة». فينطبق الصدر على ما تدلّ عليه الطائفة الأولى، وينطبق الذيل على ما تدلّ عليه الطائفة الثانية، لأنّه يدلّ على أنّ النيّة الصادقة والسريرة الصالحة موجبتان للأجر ودخول الجنّة، وقد صرّحت الأحاديث التي تدلّ على وجود الأجر في المرض بأنّه يكتب للمريض ما كان يعمله في صحّته من الأعمال الصالحة، وبعبارة أخرى: يكتب للمريض ما نوى أن يفعل من الصالحات لو لم يكن مريضًا، فتأمّل[٢٥].

٢. من أهم الآداب عدم الشكوى؟

يقول الإمام عليّ، عليه السلام: «من كتم وجعًا أصابه ثلاثة أيّام من الناس وشكا إلى الله، كان حقًّا على الله أن يعافيه منه»[٢٦]. ويقول الإمام الباقر، عليه السلام: «من كتم بلاءً ابتلي

(٢٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٢٨٨٥.

(٢٤) الإمام عليّ عليه السلام، نهج البلاغة، ضبط وتعليق الشريف الرضيّ (بيروت: ١٩٦٧)، باب حكم أمير المؤمنين، عليه السلام، الحكمة ٤٢.

(٢٥) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان ٢٨٨٥ و٢٨٨٦.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨٦.

بــه من الناس وشكا ذلك إلى الله عزّ وجلّ، كان حقًّا على الله أن يعافيه من ذلك البلاء»[٢٧].
ويذكــر الإمــام عليّ، عليه الســلام، أنّ: «المريض في سجن الله ما لم يشــك إلى عوّاده تمحى سيّئاته»[٢٨].

٣. الألم والله تعالى

في استحالة الألم واللذّة عليه تعالى،

> [...]إنّ اللذّة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإنّ اللذّة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع ســوء المــزاج، وهذان المعنيــان إنّما يصحّان في حــقّ الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجــود أنّه تعالى يستحيل أن يكون جسمًا فينتفيان عنه[٢٩].

. .

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨٧.
(٢٩) العلّامة الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق حسن زاده الآملي، الطبعة ٧ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤١٧ هـ)، الصفحة ٤٠٩.

الألم في فلسفة الأخلاق

حسن خليل رضا[1]

يكاد طيف الألم يتبوّأ عنايةً ومحوريّةً خاصّةً في دائرة القلق الإنسانيّ على صعيد الفرد والجماعة إبّان مقاربة المبادئ الأخلاقيّة في الفلسفات الشرقيّة منها والغربيّة، سواء بسواء. وهو بذلك يشكّل فيصلًا لا محيد عنه في بنية الفكر الأخلاقيّ، إذ يضطلع بوظيفة نحتيّة تكوينيّة، ليحفر بذلك المبدأ الأخلاقيّ إيّاه. ولمّا اكتسبت المبادئ الأخلاقيّة في القرون الوسطى بردةً متافيزيقيّةً محكمة، انتمت المبادئ الأخلاقيّة إلى منظومة عقيديّة محكمة رأت إلى اللذّة والألم على أنّهما خارج نطاق المادّة بما هي هي. ولئن طرحت بعض الفلسفات المشرقيّة تصوّرات لخلاص الفرد من آلامه، فإنّ بعض النظريّات الفلسفيّة الغربيّة نظّرت إلى قوننة الخلاص من الألم بما له بعد جماعيّ، ليصهر الأخلاق الفرديّة في سياق الجماعة.

المفردات المفتاحيّة: الفضيلة؛ اللذّة؛ ابن سكويه؛ شوبنهاور؛ السعادة؛ الأخلاق؛ الوجود؛ المعرفة.

مؤصدة حقيقة الألم إزاء منطقة الوجود في ذاته، بيد أنّه يعتريها الظهور والتلاشي بضرب من التضادّ مع الحقيقة المتّحدة بها على مستوى منطقة الوجود لذاته[2]. وثمّة حيرتان لا

---

(١) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

(٢) ينقسم الوجقود على أساس نهج الظاهريّات الذي أسّسه هوسرل **E. Husserl**، وطبّقه هايدغر **M. Heidegger**، وتلقّفه سارتر **J. P. Sartre**، إلى منطقتين وجوديّتين متمايزتين: (١) منطقة الوجود في ذاته (**l'être en-soi**)، و(٢) ومنطقة الوجود لذاته (**l'être pour-soi**).

يتألّف الوجود في ذاته من مجموع الواقع، أو الوجود المباشر، فهو سلسلة من الظواهر، وليست فيه إحالة إلى جوهر ثابت. لذا، فهو معتم بالنسبة إلى ذاته، لكونه مليئًا بنفسه، وليس له داخل في مقابل خارج يشكّل شعورًا أو حكمًا، فلا ثغرة يمكن أن ينفذ العدم منه. ويعدّ الوجود لذاته ذلك الوجود الذي ليس هو ذاته. فهو يبدأ دائمًا من السلب، بل هو الأساس في كلّ سلب، وفي كلّ إضافة. إنّه وعي وشعور وحضور في العالم باعتبار أنّ فيه جانبًا من الإمكان يجعل وجوده مجّانيًّا. وهكذا يشكّل الوجود لذاته انحلالاً لتركيب الوجود في ذاته، وهو يتحدّد بوجود ليس إيّاه.

للمزيد، انظر، جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦)،

يكـفّ العقل عن السعي بينهما في حجّه إليها: (١) إحداهما تتجلّى في عدم الضبط الجازم للأطـراف التي تطالها من مصاديق الأنواع الحيّـة، و(٢) الأخرى تنجم عن إمكانيّة العبور مـن هذه التجارب المنطوية في قشرة متحجّرة بنظر الآخـر في سياق اجتماعيّ يتمّ إسقاطها عليه، ولا سيّما أنّه لا صدقيّة لهذا الحكم الإسقاطيّ بلحاظ الأفراد، وإنّما يتأتّى ذلك بالتغليب أو التسامح أو القابليّة.

إذا أفلتنا من أنامل تين الحيرتين بتبنّي القدر المتسالم، استحال الألم لغةً يتواصل من خلالها المـرء مـع نفسه بـادئ الأمر، ثمّ مع الوجود الـذي يشكّل جسدًا آخر لـه، وذلك في درب المواءمة بين العقل والإرادة والفعل.

توفّـر هـذه اللغة بمكوّناتهـا وبواعثها وأبعادها علـى الجنس البشريّ الإيغـال في الأدلّة المجـرّدة، والأنساق المحكمـة، والجدليّات المعقّدة التي تعبث بـالجوهـر، وتبالغ في زخرفة قناعـه، وإذا عقد العزيمـة المصحوبة بإرهاصـات التحقّق على ابتكار الخلاصـ من الألم أو إرسائه بمختلف أشكاله وأنماطه الواقعة في دائرة العناية والجدوائيّة.

ولا غرو، فإنّ التجربة التي تكلّل بالخلاص من الألم تقلب الجدل حولها فضولًا معرفيًّا. كما يبرّر الألم بدوره تلك التصوّرات والمقاربات النظريّة التي تنبري لترويضه، فيحتدم بينها النزاع بصورة سائغة، وخصوصًا عندما تلوذ بمكوّناتها الافتراضيّة بغية التفسير والتشخيص تـارةً، واقـتراح العلاج أو إكسـير الخلاص الذي يردم هـوّة الألم تارةً أخـرى. ولا يبعد أن يكـون بقاؤها حيّـةً في سواقي العقل البشـريّ مرتكزًا على تمكّنها إلى حـدّ بعيد، وبشكل نسبـيّ يتفاوت بين الأفراد، من تحقيق الخلاص مـن الألم الذي يشهده الإنسان أو يتلبّسه في شقّي وجوده المادّيّ والروحيّ، فضلًا عن انسجام ذلك منطقيًّا مع ما يتمّ تقريبه على صعيد مصيره بعد الانحلال.

تنسحب هذه الغمزة نفسها على الفعل الإنسانيّ الذي ما انفكّ موضوعًا قابلًا للاتّصاف بالأحكام الأخلاقيّة، إذ يرتجل الألم سياقًا إزميليًّا لا محيص عنه في بنية الفكر الأخلاقيّ، يتمثّل فيمـا يؤدّيـه الألم من وظيفة نحتيّـة تكوينيّة للمبدإ الأخلاقيّ، فأغلب الظـنّ أنّ الأثر الفعليّ الـذي يرصـده المرء إزاء فعـل الآخر، أو التخيّلـيّ المتراوح بين تقمّص الموقـف أو إسقاطه،

الصفحتان ١١٦ و ٤٩٢.

يشـكّل الدافـع إلى بناء المنظومـة الأخلاقيّة وضبطهـا وتنسيق معطياتها. مـا يكرّسها ثمرةً تتوخّـى سلب الألم أو الخلاص منـه، وخصوصًا في خضمّ الانتظام أو الاندماج الاجتماعيّ الذي يفتقره المرء بطبيعته وتنوّع حاجاته.

وفي المقابـل، تؤدّي المبـادئ الأخلاقيّة وظيفـةً بلسميّةً ضروريّةً لتجـاوز الألم، يتشكّل منهـا المقـدّم في الشرطيّة المتّصلـة إذا قصدنا إدخاله فيها، سواء أكان هـذا التعويض محسومًا أم متافيزيقيًّـا، وحاصلًا بالفعل، أم متوقّعًا بحسـب الاعتقاد، وذا خلفيّة حقيقيّة أو وهميّة، فربّمـا تنطبق البلسميّة على أفعال تجانب هذا النعت. بيـد أنّ قناعة فاعلها تهبها هذه المنزلة، لتنحـرف الأفعـال السابقة بدورهـا عن المسار المحدّد لهـا بالأصل، متخلّيـةً عن وظيفتها للأفعال التي سلبت هويّتها، وانتحلت صفتها في ذهن فاعلها.

تتعاقـب المحنـة على مصاديق الجنس برمّتهـا، فما إن يطأ الفرد سفـح الوعي والبصيرة والإدراك، حتّـى يتحـوّل ألمه المتّجـه نحو التفاعل مـع الجماعة إلى إنتاج المبـدإ الأخلاقيّ، والتماس الخلاص أو النجاة من دوّامه المأزق، وذلك في قالب يلفّق بين الاستقراء والمراعاة والتبنّـي من زاوية، وتصـوّر العلاقة التناسبيّة بين أسباب الألم وموانعـه من زاوية أخرى. ما يرسّـخ الحضـور الشهـوديّ المستمرّ للألم، ولو علـى سبيل الافتراض، بنسـق وجوديّ قبل الفعـل، ونسق عدميّ بعده. وقد ينقلب الأمر أثناء التلبّـس بالفعل دائرة الصراع الذاتيّ بين ألم مرحلـيّ يكابد رجاء محو ألم مستشرَف، فيغلب المتوقّع الواقع إذا كانت الإرادة والاعتقاد بمـؤدّاه قويّين، ويتنازل الواقع عـن المتوقّع إذا كان حضورهما ضعيفًـا. ولا يعزل الترك عن السيـاج الحدّيّ للفعل الأخلاقيّ ما دام الملاك التوليـديّ والغائيّ واحدًا، فليس صحيحًا أنّ مبدأ الفعل أشقّ على الفاعل من مبدإ الترك بصفة كلّيّة، إذ من الممكن أن يتعلّق الترك بمنظومة الغرائـز الملحّـة، فيغدو أشقّ على التـارك أو الممتنع من مقاربة الفعل، غـير أنّ مدار المبدئين تصوّر الألم على شرفتي الوجود والدفع.

ولئـن وسمت الأخـلاق اليونانيّة بأنّهـا أخلاق سعـادة[٣] بلحاظ الغاية التـي يتوخّاها الفاعـل المدرك المريد، فإنّ الألم يمثّل المناخ الـذي لا ينقضي استحضاره في الحدّ الأدنى عند الالتزام بمقتضيات المبادئ الأخلاقيّة إلّا عندما تستحيل هيئةً أو ملكةً يغني رسوخها عن هذا

(٣) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الطبعة ١ (قم: منشورات ذوي القربى، ٢٠٠٦)، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

الاستحضار.

ويصدق هذا الاجتراح الصوريّ للأخلاق من المكابدة الواقعيّة أو الاحتماليّة للألم، على رؤية أفلاطون، الذي انحاز إلى أنّ الغاية من كلّ عمل أخلاقيّ تحقيق السعادة، فهي الخير الأسمى، ولمّا كان الوجود الحقيقيّ عنده متمثّلًا في وجود الصور، فإنّ ما يتّصل بهذا الوجود وحده حقيقيّ، ولن يكون ما يتعلّق بالوجود المحسوس خيرًا بالمعنى القويم، لذلك قادته هذه التفرقة إلى التمييز بين أنواع من الخير، أحدها المناظر للصورة، أي المشارك فيها إلى أعلى درجة، والثاني تحقيق طريق العلم الصحيح، وذلك يتمّ في العلم والفنّ بوجه عام، والرابع ذلك الخير الأدنى في رتبته، والمتجلّي في اللذّة الخالية من الألم(٤).

ويوشك أن لا ينقضي تعجّبه من اتّحاد اللذّة بالألم، لأنّه من الممكن أن تأبى اللذّة الإنسانيّة الوجود مع الألم في وقت واحد، إلّا أنّه لا رغبة في أحد الطرفين، لا حصول عليه إلّا عن طريق القبض على الآخر بالضرورة، وكأنّ هذين الضدّين مرتبطان بقمّة واحدة(٥).

ولن يبعد أن يكون مبدأ مقولته الداعية إلى وجوب تشبّه الإنسان قدر الإمكان بالآلهة أو بالصور(٦)، وذلك بأن يسمح لنفسه أن يتحرّر من سجنها البدنيّ، رمزًا يدلّ على أنّ الألم يلازم المرء طالما اكتنفته المادّة، ولا خلاص له إلّا بمفارقتها.

ولقد أفضى تأمّله إلى أنّ الإنسان أسعد حالًا في النظام منه في الإسراف، فلو أخذ حساب أصحاب اللذّة شرط ضبطه، لألفيت الحياة الفاضلة ألذّ حياة، تمتاز بخفّة الانفعال وضعف اللذّة والألم، ولكنّ اللذّة فيها أغلب وأدوم، في حين أنّ الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة(٧).

وربّما يضطرّ الناظر في السيرة الإنسانيّة إلى العدول عن اللذّة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية، فيقرّ أنّ اللذّات والآلام ما هو حسن ونافع، وما هو رديء وضارّ، وأنّ اللذّات والآلام الحسنة هي التي تطلب، بينما تجتنب الرذيلة، وأنّ النافع ما يجلب الخير،

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٨٠.

(٥) للمزيد، أفلاطون، **فيدون**، ضمن مجموعة محاورات أفلاطون، ترجمة شوقي تمراز، الطبعة ١ (بيروت: الدار الأهليّة، ١٩٩٤)، الصفحة ٤٢.

(٦) للمزيد، انظر، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس**، الطبعة ١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١)، الصفحة ٨٥.

(٧) للمزيد، انظر، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٩٤.

والضارّ ما يجلب الشرّ، فالمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء أو تقضي عليه، فكلّ شيء يقوم بالنظام والتناسب، فإذا اختلّ ذلك، «فقد الشيء قيمته وفضيلته»[٨].

ولا ينأى أرسطو عن ذلك في غرسه بذور رؤيته الأخلاقيّة في تربة الألم الخصبة، وإن أوهم التجريد سياقًا مختلفًا، فهو يميل إلى أنّ السعادة متمثّلة في اللذّة الناشئة عن تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوّم لطبيعته[٩]، ما يوجب بالضرورة تصوّر الشقاء والألم في المنحى المقابل له في عدميّته.

غير أنّه يضرب عن اعتبار اللذّة دائمًا بمعنى الملائم إلى اعتبار معناها أن يحقّق الإنسان فعلًا، إذ من الممكن أن يحيا الإنسان حياةً مليئةً بالآلام، ولكنّ هذه الأيّام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقّق هذا الفعل، فإذا كان كلّ فعل جالبًا الآلام في النشاط الذي يؤدّي فيه، فإنّه يجب أن لا تعدّ هذه الآلام مضادّة للّذة أو الملائم، وإنّما هي جديرة بأن تسمّى لذّةً تحقيقًا لفعل[١٠].

وتقترب الفضيلة في معناها من ذلك، لأنّ المرء يحقّق بتوسّلها الكمال الممكن بالنسبة إليه، فهي «ملكة اختبار الوسط الشخصيّ الذي يعيّنه العقل بالحكمة»[١١]، إذ تقتضي اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط، كلاهما رذيلة. وتبقى الغاية التي يتصوّرها العقل، وتقصدها الإرادة من وراء التمسّك بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، متمحورةً حول جلب اللذّة، ودفع الألم في السياق الطوليّ أو الإمتداديّ من غير انخطاف بالحاصل الآنيّ.

ويكاد ما لفت إليه هربرت سبنسر H. Spencer من أنّه «إذا وضعت الآلام السلبيّة المتولّدة من الاحتياج وفقدان العمل من طرف، وجعلت الآلام الإيجابيّة الناشئة عن ازدياد الفعل من طرف آخر، كانت اللذّة مطابقةً للأعمال المحصورة بين هذين الطرفين»[١٢]، أن يكون منسجمًا مع التقريب الآنف، إذ يفضي مدلوله إلى أنّ اللذّة محصورة بين ألمين، فهي لا توجد في الإفراط، ولا في التفريط، بل في الفعل المعتدل.

---

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٩٥.

(٩) **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢٣.

(١١) **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٠.

(١٢) H. Spencer, *Principes de psychologie*, trans. Th. Ribot and A. Espinas (Paris: Félix Alcan, 1982), p. 283.

واللافت أنّ القرون الوسطى لم ترضع الموروث الأخلاقيّ سوى سيول من التبرير والتقريب والتوفيق، إذ بقيت الغاية على حالها مع انزياح في تحديد المصاديق التي تطبعها تلك المفاهيم المصقولة بالإذعان والتبنّي، فضلًا عن الإسهاب في إعادة الصوغ والتوليف والتمثيل، غير أنّ المبادئ الأخلاقيّة ارتدت بردةً متافيزيقيّةً أكسبتها انتماءً إلى منظومة عقيديّةً محكمة، أوغلت في تصوير ثنائيّة اللذّة والألم خارج نطاق المادّة، ليشكّلا قالبين حاضرين بقوّة في سماء المخيّلة بين تعميم التجربة الحياتيّة واستنطاق النصّ المستشرف، يدفعان المرء إلى التفاعل مع تلك المبادئ بانقياد استلاميّ، أو التحايل بغية إخماد التساؤل الفطريّ، أو تحلية القلق الوجوديّ القابع في أعماق الذات.

ويدعّم زاويةً من هذه الإطلالة موقف ابن مسكويه من الأخلاق في نسقها البنائيّ العامّ، إذ يحدّد للإنسان مثلًا أعلى بريشة طيفيّة تظهره الحاصل على السعادة القصوى، بحيث يكون مغتبطًا بذاته؛ لأنّه:

> يشاهد أمورًا لا تتغيّر، ولا تستحيل أبدًا، ولا يجوز عليها أن تتغيّر أو تستحيل، وأنّه يرى جميع ما يراه بعين لا تغلط، ولا تخطئ، ولا تدبر، ولا تقبل الفساد، ويتعيّن أنّه صائر من أحد وجوديه إلى وجود الآخر الأكمل، فهو كمن سلك طريقًا إلى وطن يعرفه، وثيق بأهله وروحه وطيبه[١٣].

وأنّى للمغتبط أن يلوذ بهذا العالم، وأن يدرك هذه الغاية، إن لم تطرده روح العالم المعاكس التي تبعث آلامًا متداخلةً مع اللذّات المحدودة الفانية. والسبيل إلى السعادة التامّة أن يكمل الإنسان جزئي الحكمة: النظريّ والعمليّ، فالأوّل ينطوي على كمال الإنسان بالقوّة العالمة، فيصير في العلم بحيث يصدّق نظره، فلا يغلط في اعتقاد، ولا يشكّ في حقيقة، وينتهي في العلم إلى العلم الإلهيّ، فيثق به، ويسكن إليه، والثاني ينطوي على كماله بالقوّة العاملة، وهو الكمال الخلقيّ، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصّة بها، حتّى تصدر تلك الأفعال كلّها بحسب قوّته المميّزة منتظمةً مرتّبةً كما ينبغي، وينتهي إلى التدبير المدنيّ بين الناس، حتّى ينتظم، ويسعدوا سعادةً مشتركةً[١٤].

وليست موقعيّة الألم على خارطة الهاجس الذي يراعى نفيه أو إعدامه بخفيّة في أبعاد

---

(١٣) محمّد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام (القاهرة: دار العلم للجميع، لا تاريخ)، الصفحة ٣١١.

(١٤) للمزيد، انظر، طه عبد السلام خضير، السعادة القصوى في فلسفة ابن مسكويه وطرق تحصيلها (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩١)، الصفحة ١٢.

هذا الترتيب ما دامت السعادة غايةً فرديّةً وجماعيّةً في الآن نفسه. وربّما يقرأ من خلاله محور الخلفيّة التي تفضي بالمرء إلى الخوف من الموت، إذ لا يراه عارضًا:

إلّا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لأنّه يظنّ أنّ بدنه إذا انحلّ، وبطل تركيبه، فقد انحلّت ذاته، وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأنّ العالم سيبقى موجودًا، وليس هو بموجود فيه، كما يظنّه من يجهل بقاء النفس وكيفيّة المعاد، أو لأنّه يظنّ أنّ للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التي ربّما تقدّمته، وأدّت إليه، وكانت سبب حلوله، أو لأنّه يعتقد عقوبةً تحلّ به بعد الموت، أو لأنّه متحيّر لا يدري على أيّ شيء يقدم بعد الموت، أو لأنّه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات، وهذه كلّها ظنون باطلة لا حقيقة لها[15].

وإذا تتبّعنا ما خلّفته الرؤية التوماويّة في هذا المضمار، ألفيناها تقرّر أنّ الله هو الغاية القصوى، يدفعنا إليه طلب السعادة دفعًا، فالعقل الذي يدرك ماهيّة معلول، ولا يستطيع أن يدرك بها ماهيّة العلّة، يظلّ متشوّقًا بطبيعته إليها، ولا يكون سعيدًا حتّى يدركها، ولا يتحقّق ذلك إلّا في الحياة الآجلة، ولا يتيسّر في العاجلة لنا إلّا سعادةً ناقصةً، تقوم أوّلًا بمعرفة الله ومحبّته، وثانيًا بمزاولة الفضائل، وثالثًا بصحّة الجسم والخيرات الخارجيّة الممكنة التي تستخدم وسائل للحياة الفاضلة[16]، ولا يستقيم هذا التصوّر أو الحكم الذي طبع به الأكويني السعادة في الحياتين بعيدًا عن مراعاة الغياب الدائم للألم في أدنى رتبة.

لا تخرج الشواهد التي ساقها على انتهاك العدالتين: التوزيعيّة والتعويضيّة اللتين كان أرسطو قد ميّز بينهما في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** عن كونها أسبابًا موجبةً للألم لدى الآخر، ولو على سبيل التوقّع، إذ تنتهك العدالة التوزيعيّة عن طريق إدخال الاعتبارات الشخصيّة في توزيع الخيرات، بأن يعطى شخص شيئًا لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع، وتنتهك العدالة التعويضيّة حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئًا في مقابل ما يأخذ، وأفظع نماذجها أن يسلب الإنسان إنسانًا آخر حياته التي لا يمكن تعويضه عنها[17].

(١٥) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق عماد الهلالي، الطبعة ١ (قم: طليعة النور، ٢٠٠٥)، الصفحة ٣٢.

(١٦) للمزيد، انظر، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط**، الطبعة ٣ (القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ) الصفحة ١٧٧.

(١٧) للمزيد، انظر، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٣١ و٤٣٢.

وإذا كانـت الأخلاق لدى المحدثين قد انعتقت إلى حـدّ ما من غائيّة السعادة، واتّجهت إلى إرساء مقاربات تعويضية أخرى، مستعملةً أدوات نقديّةً منسجمةً مع الأنساق الفلسفيّة التي ابتدعوها، فإنّ ذلك لم يفطمها عن عامليّة الألم، ولا عن شجيّته.

فعلـى الرغم من أنّ متافيزيقا الأخلاق عند كانط لا تسمح باستمداد القوانين الأخلاقيّة من الطبيعة الإنسانيّة، ولا من عادات الناس وتقاليدهم، بل من العقل الإنسانيّ المشترك ذاته مباشرةً، لكونه يحمل أصولها قبليًّا بصورة تامّة، فإنّه لا كسوف للألم في الدافعيّة إلى التزامها ومراعاتها، ولا في تصوّره للمآل والمصير، وتدعم هذا الحكم تلك الأمثلة التي رشحت من قواعده الأخلاقيّة الثلاث المسكوبة في صورة أوامر مطلقة.

أ. إفعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانونًا كلّيًّا للطبيعة.

ب. إفعـل بحيث تعامل الإنسانيّة، في شخصك وفي شخص سواك دائمًا، وفي الوقت نفسه، على أنّها غاية لا على أنّها مجرّد وسيلة.

ت. إفعل كما لو كانت إرادتك مشرّع القانون[١٨].

ولا تفوتنـا في هذا المضمار المصادرات التي أثبتها للعقل العمليّ، والتي تجلّت في خلود النفـس، ووجود الله، والحرّيّـة التي تصدر عـن الافتراض الضروريّ للاستقـلال عن العالم المحسوس، وعن ملكة تعيين الإرادة تبعًا لقانون عالم معقول[١٩]، فإنّها دروب افتراضيّة قاد إليهـا تصوّر النقص والفناء والضعف بما يوحي به مـن ألم لا يمكن للكائن العاقل تجاوزه، إلّا مذعنًا لأمل الاعتقاد والتسليم بها.

ويتـوّج الألم سلطانًا في فلسفة الأخلاق المحدثة لدى شوبنهاور، إذ ألفى التجربة تشهد بـأنّ الحياة شرّ، ولا سيّمـا بلحاظ التأمّل في ماهيّتي الألم واللذّة، فالألم انفعال إيجابيّ يترجم حاجةً مفيدةً للحياة، واللذّة انفعال سلبيّ لإرضاء هذه الحاجة وتلطيفها بشكل موقّت، وإن بـدت حالةً إيجابيةً، فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلّيّة، لذا كانت انفعالات الألم

(١٨) للمزيـد، انظر، إمانويل كانط، **أسس متافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمّـد فتحي الشنيطي، الطبعة ١ (بيروت: دار النهضـة العربيّة، ١٩٧٠)، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.

(١٩) للمزيـد، انظـر، إمانويل كانط، **نقد العقل العمليّ**، ترجمة أحمد الشيباني، الطبعة ١ (بيروت: دار اليقظة العربيّـة، ١٩٦٦)، الصفحات ١٢، ١٩، ٢١٣، و٢٢٦.

أقوى في الغالب، لأنّنا نلحظها، ولا نلحظ عدم الألم، فنحن لا نلحظ الصحّة والشباب والسلامة والحرّيّة حتّى تفوتنا، كما أنّ اعتياد اللذّة يقلّل من حدّتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلامًا جديدةً، وكلّما زكا العقل ودقّ الشعور اشتدّ الإحساس بالألم[٢٠].

فإذا ما تحرّرت المعرفة الإنسانيّة من خدمة الإرادة الكلّيّة، وذلك عن طريق الاستغراق في التأمّل، زال الشعور بالفرديّة، وانتفى الألم، وربّما يحدث ذلك حين يتملّكنا الاعتقاد بزيف الفرديّة، فنؤثر عليها الغيريّة[٢١].

وعليه، فإنّ الأخلاق وسيلة للتحرّر من الشعور بالوجود والألم، ويشاركها الفنّ في هذه الوظيفة. غير أنّ التحرّر بالفنّ لا يتسنّى إلّا للعباقرة غرارًا، وثمة وسيلة ممكّنة للجميع في سياق التغلّب على الأنانيّة التي تدفع إليها الإرادة، هي أن نذكر وحدة البشر جميعًا، وأن نعتقد أنّه يضطرب في كلّ منّا موجود واحد بعينه، وأنّ الفرديّة والمباينة مجرّد وهم خادع. فهذا منشأ الفضيلة الحقّة ومحبّة الإنسانيّة.

ولـمّا كانت اللذّة عنده محو الألم، فإنّ كلّ ما تستطيعه المحبّة التلطيف من الألم، لذا تبدو المحبّة في صورة الشفقة، وهي الظاهرة الأخلاقيّة الدالّة على وحدة النوع الإنسانيّ، وليست الفضائل المتعارفة غير صور للأنانيّة يتوخّى منها الناس تحسين حالهم، بخلاف الشفقة التي توجب ميلًا عن الذات إلى الغير[٢٢].

ولا خلاص إلّا لمنكري إرادة الحياة، والمستسلمين لبطش الإرادة الكلّيّة، وهم عنده الزهّاد والقدّيسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلةً للسعادة في حياة مقبلة، لأنّه ما دام الوجود شرًّا، فإنّ إرادته شرّ، ومن جرّب ألم الحياة ووهم الفرديّة يفقد كل داع للعمل، ومتى علمت إرادتنا من عقلنا ذلك، وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنيها[٢٣].

(٢٠) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة الحديثة** (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٢٩١.

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩١.

(٢٢) انظر، أرتور شبنهاور، **العالم إرادةً وتمثّلًا**، ترجمة سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٦)، المجلّد ١، الصفحة ٢٠٠.

(٢٣) للمزيد، انظر، فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهاور** (القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٩١)، الصفحتان ٨٠ و٨١؛ وانظر، كذلك، وفيق غريزي، **شوبنهاور وفلسفة التشاؤم**، الطبعة ١ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٧١ فصاعدًا.

ويكاد شبح الألم أن يتبوّأ سنام العناية ومحور القلق الإنسانيّ على صعيدي الفرد والجماعة في مقاربة المبادئ الأخلاقيّة، وذلك على مساحة واسعة من الفلسفات الشرقيّة القديمة والنظريّات الغربيّة على حدّ سواء، بيد أنّ ملاك الاختلاف وفيصله مشتقّان من النسق المعرفيّ الذي تبتني عليه النظرة إلى الوجود تارةً، ومن آليّة اختبار الفرضيّات العلاجيّة أو الخلاصيّة من الألم في التقدير الأدنى تارةً أخرى.

ولئن طرحت الهندوسيّة والبوذيّة والجانبيّة الإنطلاق والنيرفانا والنجاة في تصوّر شبه متطابق لخلاص الفرد من آلامه ومعاناته وشقائه، فإنّ النظريّات الغربيّة الحديثة تطمح فيما قد ترسمه في أنظمتها من حقوق وعناية ورعاية وتطوير إلى قوننة الخلاص من الألم إذا صحّ التعبير، عبر تحويله من الفرديّة إلى همّ جماعيّ رسميّ، تسعى الجماعة متعاقدةً متضامنةً متفاعلةً في كيان سياسيّ محكم إلى إقرار مكوّناته التي لا ترسو على تصوّرات نهائيّة، ولا تحظى بإجماع، وإن لطّفت روح الجبر أو القهر التي يبعثها نظامها التربويّ من حدّة الألم المترسّب لدى بعض الأفراد نتيجة تحويله إلى سياق جماعيّ، واقتضى هذا المسلك أن تتبلور الأخلاق الفرديّة في قالب جماعيّ تراعى فيه البذرة والثمرة كلتاهما.

جدل الألم بين الآن والزمان

مقاربة قرآنيّة على ضوء تفسير الميزان

سمير خير الدين[(١)]

كيمـا نتوافر علـى فهم للألم يجدر بنا أن لا نبسـط له بما هو هو، بل أن نشذّبـه لنفهم ما يتجاوزه. يتقـوّم الألم بالـذات الإنسانيّة، وهو مطبوع على نحو الطبيعة فيهـا. إذ هو هو، في إنسان الماضي، والحاضـر، والآتي. وثمّة بما لا ريب من تلازم ما بين الألم والشعور، فإن لم يتحقّق الشعور لم يتحقّق الألم. يرتبـط، إذ ذاك، الألم بالشعور باللحظة، بـالآن، غير أنّ تلك اللحظة تغدو معياريّةً في مآلات الإنسان ونشآته الثلاث.

المفـردات المفتاحيّة: الذات؛ الطبيعة والألم؛ الصبر؛ الجزع؛ الإيمان؛ الغيب والشهود؛ النشأة؛ الآن؛ **تفسير الميزان.**

في مفهوم الألم

يـرى العلّامـة الطباطبائي أنّ الألم هـو «مقابل اللذّة»[(٢)]، وهذا التعريـف تعريف بالضدّ، لا لذات الألم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّه يندرج في التعريف كلّ ما هو مقابل للّذّة بمقتضى المقابلة؛ فإن كانت اللذّة عقليّةً فمقابلها الألم العقليّ، وإن كانت حسّيّةً فمقابلها الألم الحسّيّ.

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (قم: منشورات جماعة المدرّسين، لا تاريخ)، الجزء ٥، الصفحة ٦٣.

أ. الألم والذات

ترتبط ظاهرة الألم بالذات الإنسانيّة، وتدرك الذات من خلال الذات نفسها وتشعر بها، لذا فإنّ تحقّق الألم متقوّم بهذه الذات؛ فيقال الذات تتألّم سواء كان الألم موضعيًّا أم كان كلّيًّا. ويتّصف بالميزات الآتية:

ذاتيّة الألم

يرتقي تقوّم الألم للقول بأنّ الألم مطبوع على نحو الطبيعة في الإنسانيّة، ومن جهة ثانية فإنّ طبيعة الحضور الألميّ حضور ذاتيّ في الذات؛ بحيث يكون (١) شأنًا من شؤون الذات و(٢) حالةً من حالاتها، فحضور الألم لدى الذات حضور وجدانيّ، فيه نوع اتّحاد بينه وبين الذات، ولا سيّما بناءً على الاتّحاد بين العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوريّ. وعليه، فإنّ الألم حال وجدانه هو من حضور الذات لدى الذات، ويترتّب على ذلك مجموعة من النتائج.

النتيجة الأولى **أصالة الذات لوعي الألم**، فإنّ الذات بما جهّزت به من القدرات على قراءة ذاتها وما ينبثق منها فإنّها قادرة على قراءة شعور الألم وحركته من الداخل. الأمر الذي يسهّل قراءة دلالة الألم كظاهرة وجدانيّة وجوديّة. والنتيجة الثانية أنّ **الألم أصيل في الإنسانيّة وليس مكتسبًا**، وهو سابق للخصوصيّات المكتسبة، وهنا تطلّ قصّة الألم وتتبدّى. والنتيجة الثالثة أنّ **الألم وجدان نوعيّ**، ولا ينفكّ الألم النوعيّ عن الإنسان النوعيّ. وبالتالي، فإنّ الألم هو قصّة الإنسانيّة مذ أطلّت في بداياتها. ما يعني أنّه ملازم للإنسانيّة يدور معها حيثما دارت. ويترتّب على ذلك أنّ الألم هو هو عندما أطلّت الإنسانيّة في الإنسان الماضي، وهو هو في الإنسان الحاضر، وكذلك هو هو في الإنسان الآتي.

وقد علّق العلّامة الطباطبائي على قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[3]،

الكبَد الكدّ والتعب، والجملة جواب القسم، فاشتمال الكبد على خلق الإنسان وإحاطة الكدّ والتعب به في جميع شؤون حياته ممّا لا يخفى على ذي لبّ؛ فليس يقصد نعمةً من نعم الدنيا إلّا خالصةً في طيبها محضةً في هنائها، ولا ينال شيئًا منها إلّا مشوبةً بما ينغّص العيش، مقرونةً بمقاساة

(٣) سورة البلد، الآية ٤.

ومكابدة، مضافًا إلى ما يصيبه من نوائب الدهر ويفاجئه من طوارق الحدثان[٤].

النتيجة الرابعة **الألم نوع من الفقدان يتبدّى بالشعور**. وهنا يرتبط الألم ارتباطًا وثيقًا بالشعور، فما لم يحصل الشعور لم يحصل الألم، والشعور وثيق الربط بالحياة، وعليه فالشعور لا يهدأ، فطالما الحياة حاصلة طالما الشعور متيقّظ، والحياة محاطة بالتعب، وهذا يدلّ على أنّ الحياة آنات متتالية من الشعور. وطالما أنّ الألم فقدانات لوجدانات ممكنة - والحياة متلبّسة بالفقدان - فهذا يعني أنّ الحياة سلسلة من الآلام المركوزة والفعليّة، فما إن يحصل وجدان لفقدان حتّى يطلّ فقدان آخر ليصبح ألمًا فعليًّا وداعيًا إلى ما يحقّق وجدانه الخاصّ. وبمقدار شدّة وجدانه بمقدار اشتداد التألّم على فقدانه. وذلك

[...] لأنّ الألم من باب الإدراك، وكلّما كان الإدراك أقوى وأشدّ كان الألم كذلك، ولا ريب في أنّ إدراك العالم لشدائد الفراق أقوى من إدراك الجاهل لها، فلذلك كان التهاب نار الفراق على العالم أعظم وأشدّ منه على الجاهل[٥].

ويأخذ الألم كشعور مفرادت متنوّعة للتعبير عنه، وكلّها تصبّ في مجاله، ومنها العذاب، والهمّ، والندم، والوجع، والتعب، والجوع، والإكراه، والجهل، إلى غير ذلك. يؤول هذا التنوّع في مظاهر الألم إلى الجامع لها، وهو الألم النوعيّ. كما أنّه يكشف مدى ترابطه مع أشكال شؤون الحياة كلّها.

والنتيجة الخامسة **أنّ سؤال الألم هو سؤال الإنسانيّة** الذي لم يهدأ ما دامت الإنسانيّة تخوض مسيرتها نحو مآلاتها، وتخطّ قصّتها بيديها، وترسم معالم مستقبلها في حركتها نحو المصير.

والنتيجة السادسة هي **عموم الألم**. فالألم لم يستثن أحدًا، بل إنّ أصفياء البشريّة ووجوه الإنسانيّة ومقدّسيها كانوا هم الأكثر ألمًا،

وقد نال، صلّى الله عليه وآله وسلّم، من أمّته أعمّ من كفّارهم ومؤمنيهم ومنافقيهم من المصائب والمحن وأنواع الزجر والأذى، ما ليس في وسع أحد أن يتحمّله إلّا نفسه الشريفة، وقد قال، صلّى

(٤) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٩١.

(٥) محمّد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تعليق أبو حسن الشعراني، ضبط وتصحيح عليّ عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ)، الجزء ٢، الصفحة ١٦٦.

الله عليه وآله وسلّم، كما في الحديث المشهور: ما أوذي نبيّ مثل ما أوذيت قطّ[٦].

ب. الألم بين الوسيلة والغاية

ليس الألم عنوانًا رأسيًا

يلحظ المتتبّع أنّ العلّامة الطباطبائي لم يعالج الألم كمطلب رأسيّ كما في العناوين والمفاهيم المفتاحيّة في الإسلام، بل حتّى النصوص لم تطرحه كذلك، وهذا يكشف عن أنّ الألم ليس مطلوبًا لأنّه ألم، بل ذهبت النصوص إلى حرمته والمنع منه بما هو كذلك.

الترابط بين الألم والتكاليف الإلهيّة

يرى العلّامة الطباطبائي أنّ «التكليف من الكلفة بمعنى المشقّة لما فيه من تحميل المشقّة على المكلّف [...]»[٧]، ما يعني وجود التلازم بين المشقّة والتكليف، وكلّما حصل التكليف لازمته المشقّة، ومتى ما تحقّقت المشقّة حلّ الألم بدرجات تتبع مقدار المشقّة في التكاليف، وقال: «[...] وبهذه الأصول الماضية يتبيّن أنّ التكليف الإلهيّ يلازم الإنسان ما عاش في هذه النشأة الدنيويّة سواء كان في نفسه ناقصًا لم يكمل وجودًا بعد أو كاملًا علمًا وعملًا [...]»[٨].

والنتائج التي تترتّب على ذلك هي:

أوّلًا: ليس الألم مطلوبًا بذاته. فالإسلام لا يريد أن تتألّم بل يريد أن تحقّق الطاعة وتصبر على ألمها، وتترك المعصية وتصبر على فراقها. من هنا كان التكليف ملازمًا لما فيه المشقّة، والمشقّة لا تنفصل عن الألم. وعليه، يغدو الألم نقطة الارتكاز في ميزان التكاليف، بل وفي ميزان التخلّق بالفضائل والتخلّي عن الرذائل. وهذا يدلّ على أنّ الألم مفهوم مفتاحيّ في منظومة المفاهيم. فهو في كلّ منها، لكن لا بعنوانه.

إذًا، **لم تسمح الشريعة بطلب الألم**، ولذا منعت من الضرر الذي لا يتحمّل ابتداءً أو استمرارًا كما في الصوم، ومنعت من الوقوع في الحرج المسبّب للإيذاء النفسيّ كما في الوضوء والغسل الحرجيّين، وأجازت تناول بعض المحرّمات من الطعام حفظًا للنفس. قال تعالى:

(٦) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٥٣.

(٧) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ١٩٨.

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[9]،

أي غير ظالم ولا متجاوز حدّه، وهما حالان عاملهما الاضطرار، فيكون المعنى فمن اضطرّ إلى أكل شيء ممّا ذكر من المنهيّات اضطرارًا في حال عدم بغيه وعدم عدوه فلا ذنب له في الأكل [...][10].

وقال العلّامة، كذلك:

والتهلكة والهلاك واحد وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو [...]، والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفريط، كما أنّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدّة بظهور العدوّ عليهم، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّيين إلى انحطاط الحياة وبطلان المروّة[11].

ثانيًا: **قيمة الفعل تتبع مقدار الألم**. تتحقّق القيمة الكبرى بمقدار ما يقدّم المؤمن فيه على ما فيه الألم، لكن لا بعنوان أنّه ألم، فإذا افترضنا أنّ الإقدام على الشهادة هو ذروة العطاء المؤلم كانت قيمة الشهادة بمقدار ما كانت مؤلمة، فإن قصد المؤمن عنوان الشهادة ترتّب الأثر عليها بلحاظ عنوانها، ونال الرتبة العليا بمقدار ألمها، غير أنّ طلب الشهادة شيء، وطلب الألم شيء آخر.

إنّ طالب الشهادة لم يطلب الألم لكنّه تجاوز الألم، بفعل قوّة الطلب، فالتعلّق بالمعشوق يذيب أنواع الآلام كلّها، كما قال الشاعر على لسان حال الحسين، عليه السلام:

تركت الخلق طرًّا في هواك ... وأيتمت العيال كي أراك

فلو قطّعتني بالحبّ إربًا ... لما مال الفؤاد إلى سواك[12]

إذًا، يرتبط الأجر بمقدار الألم، لكن بشرط تعنونه بعنوان مطلوب تكليفًا، كالثبات على الحقّ، أو الصبر في سبيل الله، أو الصوم قربةً لله، وإلّا فقد يثبت أهل الباطل على باطلهم ويتألّمون، أو يجزع المصاب ويتألّم لألم الجزع، فهو ليس أقلّ من ألم الصبر. وبالتالي، سيتألّم

(٩) سورة البقرة، الآية ١٧٣.

(١٠) **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٤٢٦.

(١١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٤.

(١٢) عبد العظيم المهتدي البحراني، **من أخلاق الإمام الحسين**، الطبعة ١ (قم: إنتشارات الشريف الرضيّ، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٥٨.

الجزوع ألمين: (١) ألم المصاب و(٢) ألم الجزع.

ثالثًا: **المطلوب هو تحمّل الألم.** يكاد كلّ ما طرح في نظام التكاليف الإلهيّة من الإيجاديّات والتروك لا ينفكّ عن الألم؛ وهنا يحضر الصبر كروح مقوّمة لأداء التكاليف حتّى ورد عن الأمير، عليه السلام، أنّ: «الصبر صبران صبر على ما تكره وصبر عمّا تحبّ»[١٣]، وورد عنه أيضًا قوله، عليه السلام: «الصبر ثلاثة: صبر على الطاعة، وصبر على المعصية، وصبر على المصيبة»[١٤].

ولا ينفكّ الصبر عن التحمّل فالارتباط واقعيّ بين الصبر والألم. فحيث لا تحقّق للألم لا تحقّق للصبر، وإنّما يصدق الصبر في مورد المشقّة والتحمّل والألم، لكن يمكن تحقّق الألم من غير صبر، فالصبر أمر إراديّ. أمّا الألم فأمر تكوينيّ، حيث يستطيع المبتلى بالألم أن يريد الصبر أو لا يريده، أمّا المتألّم فليس له الخيار في ذلك، وليس المقصود هنا جبريّة الألم، وإلّا لما صحّ الصبر عليه، بل المراد تكوينيّته فليس الألم قرارًا بل هو مندرج في مقولة الانفعال.

رابعًا: **ليس بالمتناول إلغاء الألم.** كما أنّ الألم ليس مطلوبًا إيجاده، لم يكن من المطلوب زواله، لذا لم يطرح مفهوم قلع الألم من جذوره، فعندما ينخلع الألم سيبطل الشعور وهذا تكوينيّ، والتكوينيّات ليست ممّا يوضع ويرفع.

بل المطروح قرآنيًّا هو الصبر على الألم، والصبر لا يعني زواله، بل تحمّله. وكلّما كان الصبر قويًّا مستمدًّا من الإيمان كان محيطًا بالألم، وكلّما كان ضعيفًا كان محاطًا بالألم، حتّى يحلّ الجزع وهو أشدّ ألمًا من ألم الصبر كما ورد عن أمير المؤمنين، عليه السلام: «الجزع أتعب من الصبر»[١٥]. وورد عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «من لم ينجه الصبر، أهلكه الجزع»[١٦].

---

(١٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة (قم: مؤسّسة إسماعيليّان للطباعة والنشر، لا تاريخ)، الجزء ١٨، الصفحة ١٨٩.

(١٤) علي الطبرسي، **مشكاة الأنوار**، الطبعة ١ (بيروت: دار الحديث، ١٤١٨)، الصفحة ٦١.

(١٥) محمّد الريشهري، **ميزان الحكمة** (بيروت: دار الحديث، ١٤١٦ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٨٠.

(١٦) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل** (بيروت: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٨)، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٥.

ج. قراءة الألم بين الآن والزمان على ضوء النشأتين

١. الارتباط بالآن والزمان

يرتبط الألم بالآن، والآن هو لحظة الشعور، فذات الألم هو ذات تلك اللحظة، غير أنّ تلك اللحظة لا تبقى في لحظتها، فهي كمن يشير بيده الواقفة إلى العربة المتحرّكة، فإنّ الإشارة تبقى، غير أنّ المشار إليه يتحرّك. وعليه، فإنّ الشعور باللحظة يمضي، فإن كان الشعور لذّةً يغدو الشاعر بها ساعيًا في طلبها، وإن كان الشعور ألمًا فيغدو ساعيًا لدفعها وإبعادها والابتعاد عنها. والنتيجة أنّ الشعور بتلك اللحظة وهي الآن يصبح معيارًا، ونقطة الارتكاز للإقبال عليها، أو معيارًا للإدبار عنها.

ولّما تنقضي تلك اللحظة الأليمة أو اللذيذة فإنّها تصبح حركةً في الزمان، ولا تبقى على فعليّتها، ليظهر غيرها مثلها أو ما يضادّها، باعتبار أنّ الشعور ليس وحدةً بسيطةً ممتدّةً في الآنات كلّها، بل هو متعدّد ما تعدّدت الدواعي إليه. وبما أنّ اللحظة متحرّكة، فسرعان ما يصبح الشعور بالآن حركةً في الزمان، وكلّ آن وفقًا لقانون الصيرورة يصبح حركةً في الزمان.

الخلاصة

أوّلًا: إنّ الألم في الآن هو شعور يمضي في اللحظة، وبعد مضيّه يصير في الزمان.

ثانيًا: الآن ليس وجودًا بمقدار ما هو شعور، شعور باللذّة أو بالألم. والألم متعلّق بالإنسانيّة نوعًا، غير أنّ لكلّ فرد منها آنه الخاصّ به.

ثالثًا: بقدر الاستغراق في الآن بقدر الابتعاد عن حركة الآن ضمن الزمان؛ ففاقد الولد تكون آنه كلّها لحظة ألم، غير أنّ تلك اللحظة من الشعور بالألم هي حركة سيرورة في الزمان.

رابعًا: الخلط بين الآن والزمان يجعل من الآن الذروة في كلّ شيء فيطلب الفرد السعادة التي يعيشها الآن، ويخاف من الألم الذي يعيشه الآن، ويعتبر أنّ النهاية مرتبطة بألم الآن.

٢. معياريّة الشعور بالآن للآتي في الزمان

إنّ الفرار من المسقبل يتحدّد على أساس ذلك الشعور الآنيّ. فالخوف من الآتي نوع من الألم، وقد يكون الأشدّ إيلامًا؛ لذا يفرّق بين الغمّ والهمّ، بأنّ الغمّ حزن لما مضى، والهمّ الحزن لما يأتي. وألم الآتي متعلّق بالمصير، وهذا لم يأت بعد، فهو ألم لم يتحقّق سببه، ولعلّ هذا

مــن الغرائب التي يتقدّم فيهــا المسبّب على سببه. لكنّ نقطة الارتكاز في هذا الألم مبنيّة على الشعور باللحظة المؤلمة، أو اللذيذة، فقيس الآتي على أساسها، فتلوّن الشعور بلونها.

والثــواب لذيــذ للعامل لأنّ العقاب مؤلم لــه، واللذّة سعادة مرغوب فيهــا لأنّ الألم شقاوة مهروب عنهــا. والسعادة هي التي يتوجّه وجوده بحسب الخلقة إليها والشقاوة هي التي يتوجّه عنها ولولا هذه الحركة الوجوديّة لبطل الوجود(١٧).

والنتيجــة أنّ طلب الآتي والإقبال عليه أو الفرار منه مرتكز على الشعور بتلك اللحظة، وترقّب الموت موت، وإن لم يتحقّق وهو أمر مرافق، يسعى دائما لتجنّبه، وخوف الفشل أو الخسارة أو الحرج أو المرض وما شابهها هي آلام لم تحصل أسبابها بعد.

وعليه، فإنّ طلب الشعور الآتي على ضوء الشعور الحالي هو من باب طلب الآن في كلّ الزمان، وهذا غير ممكن. فالشعور المستمرّ ليس أمرًا تكراريًّا، بل هي أمر تكثيريّ، بمعنى أنّها لا تتّحد في الزمان، لكنّها تتكثّر فيه.

الشــوق مثلًا للقاء الــوليّ لذّةً، وإن لم يحــن موعدها، وكذا انتظار الربــح أو النجاح أو الهديّة أو الفرج وما شابه، كلّها لذّات لم تتحقّق أسبابها الواقعيّة. وما ذلك إلّا لأنّ عالم نشأة الدنيــا محكوم بالفقدان والوجدان؛ بقانون القوّة والفعل، فما إن يتحقّق وجدان لذّة بالفعل حتّى يسرع إليها الفقدان بالقوّة أوّلًا ثمّ بالفعل ثانيًا، ولمّا يحلّ الفقدان يصرخ الألم، حتّى إذا تحقّــق وجدانه فإنّه يهدأ آنًا ما. وهكذا تتقلّب دنيا الإنسان على رحاه، بين فقدان ووجدان حتميّين. والمحصّل وفقًا لذلك: لن يهدأ الشعور ولن يستقرّ في هذه النشأة.

وإذا نالــه [أي الســرور والفرح] رأى الواحد من اللــذّة محفوفًا بالألوف مــن الألم فما دام لم ينل ما يريــده كان أمنيةً وحسرةً، وإذا نالــه وجده غير ما كان يريده لما يرى فيه من النواقص ويجد معه من الآلام وخــذلان الأسباب التي ركن إليها ولم يتعلّق قلبــه بأمر فوقها فيه طمأنينة القلب والسلوة عن كلّ فائتــة فكان أيضًــا حسرةً فلا يزال فيما وجده متألّمًا به، معرضًا عنــه، طالبًا لما هو خير منه، لعلّه يشفــي غليل صدره، وفيما لم يجده متقلّبًا بين الآلام والحسرات، فهذا حاله فيما وجده وذاك حاله فيما فقده(١٨).

---

(١٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٠١.

(١٨) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ١٣٧.

ومـن جهة أخرى، تبـدو النصوص القرآنيّـة تخاطب الذات فيمـا ينتظرها في الزمان ومـا ستؤول إليه، بلحـاظ الوصول إلى تلك اللحظة المستقرّة مـن الشعور، فهي في مآلاتها الأخرويّـة ستتجاوز الآن واللحظة ليكون الشعور فعليّ التحقّق في كلّ آن، بناءً على أنّ عالم النشـأة الأخرى عالم الفعليّات، فهـي تدعو إلى اللحظة التي تملأ الشعـور باللذّة من ناحية، وهي تحذّره من اللحظة الآتية التي تملأ الشعور ألمًا؛ قال تعالى: ﴿ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ﴾[19]، «أي صافيةً في بياضها لذيذةً للشاربين [...]»[20].

وقد

> [...] وعد الله ما يشابه ذلك فريقًا من عباده في الجنّة، فقال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[21]، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾[22]، فأفاد أنّ لهم هناك ما هـو فوق مشيّتهم، والمشيّة تتعلّـق بـكلّ ما يخطر ببال الإنسان من السعادة والخير، فهناك ما لا يخطر على قلب بشر، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[23] [...][24].

٣. وعي الألم على ضوء النشأتين

النظرة إلى الذات على أنّها في مسار شهوديّ فغيبيّ

فمـا لم يتمّ النظـر إلى الذات على أنّها في مسار سيتحـوّل الألم إلى لحظة قاتمة وموحشة؛ لأنّ مظهـر الألم الآنيّ هو مظهر موضعيّ، والشعور بالألم هـو وجدان متحرّك، وليس هناك من تسـاوق بين حـدث الألم والشعور به. بدليـل أنّ حدث الألم يبقى بقوّتـه، أمّا الشعور بالألم فيضعـف أو يقوى. وهو قد يكون أقوى من الحدث نفسه، وقد يكون أضعف منه، هذا في هذه النشأة.

أمّـا في النشأة الأخرى فإنّ نفس الحدث هو نفســه الألم، فليس من قبيل الحدث المنفكّ عن الألم، بل هو من قبيل أنّ حركة الحدث هي عينها حركة تألّم، فهو ليس عملًا فجزاءً لعدم

(١٩) سورة **الصافّات**، الآية ٤٦.

(٢٠) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ١٣٧.

(٢١) سورة **الشورى**، الآية ٢٢.

(٢٢) سورة **ق**، الآية ٣٥.

(٢٣) سورة **السجدة**، الآية ١٧.

(٢٤) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٧٧.

تقبّل ذلك العالم وتلك النشأة للعمل، بل هو جزاء فحسب.

ورد عن الأمير عليه السلام: «[...] إنّ الله يعطي على قدر الألم والمصيبة، وعنده تضعيف كثير [...]»[٢٥].

٤. وحدة الذات في النشأتين

يرى العلّامة الطباطبائي أنّ الذات واحدةً في النشأتين، إذ قال:

> [...] لكن يجب أن يعلم أنّ وجود الإنسان الباقي ليس إلّا هذا الوجود الذي يمكث هاهنا برهةً من الزمان بتحوّله من طور إلى طور، وليس ذلك إلّا روحًا كائنًا من بدن وعلى بدن هو مجموع هذه الأجزاء المأخوذة من هذه العناصر والقوى الفعّالة فيها [...][٢٦].

ثمّ يقول:

> [...] فإذا نقله الله من دار الفناء إلى دار البقاء وكتب عليه الخلود والدوام إمّا بثواب دائم أو بعقاب دائم لم يكن ذلك بإبطال وجوده وإيجاد وجود باق، بل بإثبات وجوده بعد ما كان متغيّرًا في معرض الزوال، فهو لا محالة إمّا متنعّم بنعم من سنخ نعم الدنيا، لكنّها باقية، أو نقم ومصائب من سنخ نقم الدنيا ومصائبها، وكلّ ذلك منكوح أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو مسكون أو قرين أو سرور أو نحو ذلك. فالإنسان هو الإنسان وما يحتاج إليه ويستكمل به هو الذي كان يحتاج إليه ويستكمل به من مطالبه ومقاصده وإنّما الفرق هو اختلاف الدارين بالبقاء وما يلحق به. هذا هو الذي يظهر من كلامه سبحانه حيث يبيّن حقيقة البنية الإنسانيّة [...][٢٧].

٥. حتميّة حدث الألم كواقعة والألم كشعور في نشأة الدنيا

بناءً على التفكيك بين حدث الألم والشعور به، فإنّ حدث الألم واقع في خطّ سيرورة القضاء والقدر واقع لا محالة، والشعور به واقع في الذات لا محالة، وعليه فلا خلاص من الألم في نشأة الدنيا.

وهنا يأتي دور الوعي بحركة الألم كشعور، فإنّه بناءً على أنّ الألم منقطع عن عالم الغيب

---

(٢٥) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣)، الجزء ٤٢، الصفحة ١٧٤.

(٢٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١٢.

سيزداد المتألّم وجعًا، وهو إن كان ناظرًا للغيب فسيكون ألمًا محبّبًا ولكن ببعده الغيبيّ.

ومن ناحية أخرى في العلاقة بين الشدّة والألم، يبدو أنّ الشدة في الألم في النشأة الدنيا يعقبه اشتداد في اللذّة في النشأة الأخرى.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[28]، رضي الله عنهم بما قدّموا إليه من الصدق، ورضوا عن الله بما آتاهم من الثواب [...]. [...] على أنّ الله سبحانه يذكر عنهم وهم في الجنّة بقوله: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ﴾[29]، ومن المعلوم أنّ الإنسان إذا وجد كلّ ما يشاؤه لم يكن له إلّا أن يرضى. وهذا غاية السعادة الإنسانيّة بما هو عبد [...][30].

لذلك ففي نشأة الآخرة لا وجود للألم، لأنّ فعليّة السعادة واللذّة متحقّقة في الآنات كلّها. فالإنسان

[...] لمّا كانت خلقته مبنيّة على كبد مظروفة له لا ينال قطّ شيئًا ممّا يريد إلّا دون ما يريد أو غير ما يريد، فهو محاط في خلقه مغلوب في إرادته مقهور فيما قدّر له من الأمر، والذي يغلبه في إرادته ويقهره على التلبّس بما قدّر له، وهو الله سبحانه يقدر عليه من كلّ جهة فله أن يتصرّف فيه بما شاء ويأخذه إذا أراد[31].

د. تلازم المفاهيم: الألم والبلاء والصبر

لمّا كان وجود الألم وجدانًا تكوينيًّا، كانت المشكلة من الداخل، وكذلك فإنّ القدرة على الصبر وجدان تكوينيّ، لكن فعليّة الألم لا يهدّؤها ولا يكفي في مواجهتها القدرة على الصبر، بل إنّ فعليّة الألم تتطلّب فعليّة الصبر، وهذا يعني أنّ قابليّة الصبر كنقطة ابتداء تتطلّب انتقالًا إلى فعليّة الصبر، ولا ينقلها بما يوازي الألم.

إنّ مفهوم الابتلاء مفهوم قرآنيّ مفتاحيّ لقراءة الألم في نشأة عالم الشهادة، على ضوء المسير إلى نشأة عالم الغيب، فإذا كانت وظيفة الألم داخليّةً في الذات وتطهيريّةً لها، وذات حيثيّة تقابل اللذّة، فإنّ حيثيّة البلاء خارجيّة، يلحظ فيها الامتحان. وعليه، فالألم مورد

(٢٨) سورة المائدة، الآية ١١٩.

(٢٩) سورة النحل، الآية ٣٤؛ وسورة الفرقان، الآية ١٦.

(٣٠) الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٦، الصفحتان ٢٥٢ و٢٥٣.

(٣١) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٩١.

للابتلاء، وليس مساويًا له.

إنّ الطبـع على الألم يكشف عن أنّ التألّم مطلوب بالذات، ومن جهة أخرى فالإنسان ذو قـدرة على الصبر على الألم، فكما أنّه مطبوع على التـألّم فهو كذلك مطبوع على الصبر على التألّم. وعليه، فإن كانت مشكلة الألم داخليّة كان الحلّ بالقدرة على الصبر حلًّا داخليًّا وتكوينيًّا.

ومـن جهة أخرى، فقد جهّـز الإنسان بقلب من طبعه الإيمـان والاطمئنان والسكينة، ولا تتأتّـى القدرة على الصـبر إلّا بصدق الإيمان بالله تعالى. وعليه، فإنّ دواء الألم في النفس المتألّمـة كامن في نفـس النفس، وهو القدرة على الصبر المنبثق مـن الإيمان، والذي يولّد في القلـب عزمًا وتحمّلًا مغمورًا بالشعور بالرضوان والأمل، فيكون الصبر عندها مرغوبًا لأنّه مطلـوب بذاتـه، وبذا يغدو الألم طريقًـا تطهيريًّا إلى الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَـيْءٍ مِـنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّـرِ الصَّابِرِينَ﴾[32]، فقد لفتت الآية إلى ثلاث مسائـل مترابطة: (١) تأكيد البلاء، بقوله ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾، و(٢) بشارة الصابرين على البلاء، بقوله ﴿وَبَشِّـرِ الصَّابِرِينَ﴾، و(٣) ربط الصبر بالرجـوع إلى الله لا مطلق الصبر، بقوله ﴿إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[33].

والتوبـة هـي الباب الذي فتـح للإنسانيّة في خطّ رجعتها إلى الله تعـالى، وجوهر التوبة متقـوّم بالندم. والندم نوع من الألم. ما يكشف عن أنّ الألم مبدّد للحجب، ومعبّد للطريق، وخطّ الرجوع إلى الله تعالى، ومطهّر للذات.

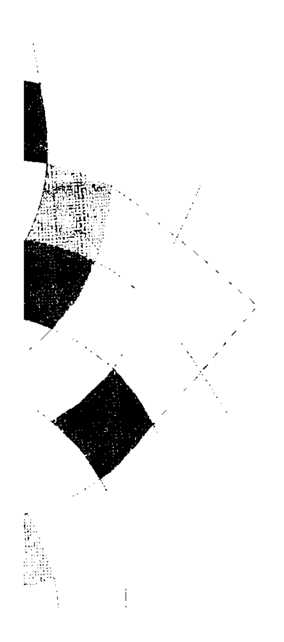
ومـن ناحية أخـرى، فإنّ طبيعة الحياة طبيعـة امتحانيّة: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَـنُ عَمَلًا﴾[34]. فطالمـا تحقّقت الحياة لازمها البلاء، وقوله ﴿وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾، يعني أنّها كلّها بـلاءات مؤلمة، ما يـدلّ على أنّ مواجهة الحيـاة هو مواجهة البلاءات المتتاليـة إلى أن تصفو الروح صفاءً يؤهّلها لذلك اللقاء المقدّس، وهو اللقاء الأخير، وهو ﴿إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وعليه، فالطبـع علـى الألم والطبـع على الصبر عليه متلازمـان في خطّ مسار خلاص الإنسانيّة في مسيرتها الوجوديّة نحو مآلاتها الأخرويّة المتعلّقة بالله تعالى ولقائه.

(٣٢) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ١٥٦.

(٣٤) سورة هود، الآية ٧.

دراسات و أبحاث



النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة: منشأها، وطبيعتها، وحياتها، وقرانها بالجسد[1]

جورج خوّام البولسي[2]

تحمل النفس في طبيعتها قبسًا إلهيًّا، فالإلهيّ منشأها، تشبهه، وعلى صورته. ففي اللحظة التي تبرء فيهـا النفس ينشأ وصال بينها وبين بيتها الأوّل. تقتات تلك النفس البشريّة على الحقّ والخير: الحقّ الذي يزكّي فيها الصبوة الدائمة إلى بلوغ الأنموذج الأوّل، والخير الذي يهذّب في نسيجها الروحيّ ميلًا نحو النافع والكامل الذي يرضي طبيعتها. للنفس منشأ يسمو على ما سواها في الجسم نفسه، ويقبع هذا المنشأ في الألوهة، فهي تشبه الله، وعلى صورته.

المفـردات المفتاحيّـة: غريغوريوس؛ النفس؛ الجسد؛ الطبيعة؛ صـورة الله؛ المعرفـة الإلهيّة؛ الحياة والموت.

يعني اسمه الساهر! لم يثبت لنا التاريخ سنة مولده (٣٣٥/٣٣٦ م[3]) ولا حفظ لنا بدقّة سنة

(١) ورقة قدّمت في ندوة الأدب الفلسفيّ التي نظّمها معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بمناسبة اليوم العالميّ للفلسفة، وعقدت في قصر الأونيسكو في ٢١ تشرين الثاني، نوفمبر، ٢٠١٤.

(٢) مدير معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا، لبنان.

(٣) Ph. Schaff and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5 (Edinburgh: T & T Clark, 1892), p. 1.

ولكن يعتقد آخرون أنّه ولد قبل ذلك، أي في العام ٣٣٠، انظر،

B. E. Fitzgerald, *Saint Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection*, at St. Philip's Antiochian Orthodox Church (Souderton, 2004), p. 1.

وفاتــه، التي يظنّ أنّها تمّــت في فترة ما قريبة من العــام ٣٨٥/٣٨٦ م[٤]. عاش الرجل، إذًا، في تضاعيــف القرن الرابع الميلاديّ، مغمورًا بما حفل به هذا القرن من أحداث غيّرت وجه العــالم الإغريقيّ الرومانيّ، إن على المستوى الحضــاريّ، أم الدينيّ[٥]. فمن الجهة الحضاريّة، برز الوجه البيزنطيّ إلى الواجهة على الصعيد العالميّ، وحلّ محلّ الحضارة الإغريقيّة العريقة؛ ومــن الجهــة الدينيّة، أفــل، أو قل بتعبير أدقّ، راح يأفــل تباعًا ألَق الأديــان التي عرفها العالم القديم، تاركًا الساحة أمام انبلاج فجر المسيحيّة، الحديثة العهد نسبيًّا.

ولــد غريغوريوس لأمٍّ تدعى إيميليا، قهرها الاضطهاد الدينــيّ، في عصر ناصب الإيمان المسيحــيّ العــداء المستشري، وقمع أتباعــه قمعًا ذليلًا. وترعرع الرجــل في كنف عائلة من عشرة إخوة، ورثــوا كلّهم من الوالدين الزهد في الحياة، والإبــلاء في الفضيلة والتقوى. له أخــت كبرى، تدعى ماكرينــا، سلكت طريق النسك في دير على ضفــاف نهر إيزيس، من أعمــال البنطس، وأخوان آخران رقّيا مثله إلى الدرجــة الأسقفيّة. الأوّل يكبره سنًّا، ويدعى باسيليوس، والثاني أصغر منه، ويدعى بطرس. أمّا إخوته الآخرون، فليس عندنا ما يفيد شيئًا بشأن سيرتهم.

لأخــي غريغوريوس البكر، المدعــوّ باسيليوس، شهــرة ذائعة الصيت، ليس هنا مجال الخوض فيها؛ وإنّمــا نكتفي بالقــول إنّ علمه، ورجاحــة فكره، وغيرتــه الكلاميّة سمات فارقة، في حياة الرجل[٦]. وقد تأثّر غريغوريوس بأخيه هذا، وحذا حذوه، وعدّه في كتاباته «معلّمًــا»، درس عليه طــرق الحجاج والبرهــان والمناقشة. كذلك هو الأمــر، أيضًا، في ما يختصّ بأخت غريغوريوس ماكرينا، التي ينعتها بالعظمــى، في رسالة بعث بها إلى صديقه الراهــب أولمبيوس. فــإنّ زيارته لها، التي قام بها إلى مقرّ إقامتها، في أواخر سنوات عمرها،

(٤) يؤخّر بعض المؤلّفين سنة وفاته عقدًا من الزمن، ويحدّدون لها عام ٣٩٤/٣٩٥، انظر،
A. M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (Supplements to Vigiliae Christianae) (Leiden: Brill, 2007), p. 57; Philip Schaff, ibidem, p.8.

(٥) للمزيد، انظر،
Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire, L. Bricault and C. Bonnet (eds.) (Leiden: Brill, 2013); A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453* (Madison, 1952).

(٦) انظر، في العربيّة، الأب إلياس كويتر المخلّصي، القدّيس باسيليوس الكبير: **حياته، أبحاث عنه، مواعظه** (جونية: المكتبة البولسيّة، ١٩٨٩).

إثـر خبر نقلته إليـه صواحبها الراهبات، بأنّ صحّتها تدهـورت، أنّ حالها قد ساءت جدًّا. فكانـت مناسبة نـادرة، لمناقشتهـا في مواضيع جليلـة. إنّ حواره، الذي تجاذبـه وإيّاها في موضوع النفس، بعد أن تبرح الجسد، والقيامة المرجوّة بالإيمان والوحي، هو أحد المقالات الفلسفيّـة العالية الشأن، التي سطّرهـا غريغوريوس، عندما قفل راجعًا إلى كرسيّه، في مدينة نيصـة. وهو مرجع رئيس، أيضًا، بالنسبـة إلى البحث الذي نقدّمه هنا، في هذا المؤتمر. وفي هـذا الخصوص، نريد أن نشـير إلى اعتمادنا على ما ذهب إليه غريغوريوس وهو يتكلّم على خلق الإنسان، في شرحه الذي وضعه لبرء الكون(٧)، على حسب ما ورد نصّه في مطلع سفر التكويـن. فالتفصيل، الذي يذهب إليـه غريغوريوس في معالجته مواضيعه، يقوده إلى الكلام على النفس البشريّة، ومنشئها، وتماسكها كمادّة لا تفنى.

إنّ بحثنا المتواضع يجهد في النبش عن نظرة غريغوريوس، أسقف مدينة نيصة، الماورائيّة إلى النفـس البشريّـة، ونظرته الطبيعيّة إلى شكل اتّحادها بالجسـد، والطاقات التي تتحلّى بها علـى نحو استثنائيّ، لدى تفاعلها معه. أضف إلى هذا أنّ طرحنا، في هذا البحث، يروم إلى أن يبرز المدى الذي بلغته المؤلّفات الزهديّة(٨)، لدى مقاربتها مسائل فلسفيّة، وجدارتها في الفصل بين المقولات السائدة بشأنها في أيّامها.

١. منشأ النفس وطبيعتها

دعونـا نبـدأ، في تناولنا هذه المسألة، من حيـث ينبغي علينا أن نفرغ مـن الخوض فيها: إنّ الحديـث عــن «منشإ» النفس، وعن «طبيعتهـا»، قائم بإشكاليّته المزدوجـة هذه على قضيّة مهمّـة للغاية، لـدى غريغوريوس. إنّهـا قضيّة «وجود النفـس»! بالنسبـة إلى مفكّرنا، إنّما الحديـث عن «منشإ» النفس، وعن «طبيعتها»، سـوى برهانين على وجودها، الذي يعتبره مسلّمةً لا طعن فيها.

(٧) وضـع غريغوريوس تفسيرًا لقصّة الخلق، كما ورد ذكرها في مطلع سـفر التكوين. وتوقّف طويـلا فيه عند «خلق الإنسان»، متطرّقًا إلى شكل تكوينه، حتّى إنّ كثيرين اعتبروا مقالته بحثًا في علم الإنسان الفلسفيّ.

(٨) تميّز في المؤلّفات الزهديّة بين نصوص شعريّة، وأخرى تعليميّة، وأخرى فلسفيّة أيضًا. أمّا نعت هذه النصوص بمؤلّفات زهديّة فيعود إلى نظرتها التي يتناول فيها الكتّاب مواضيعهم. إنّها نظرة نابعة من حياة عفّت عن الدنيا، وتشرّبت من التقوى واليقين الواثق بعظمة الاختيار الذي قامت به النفس.

مــن ناحية أخرى، يتناول غريغوريوس قضيّةً أخرى، مــن خلال تطرّقه إلى الكلام على «منشإ» النفــس، وعلى «طبيعتها». هذه القضيّة الثانية هــي قضيّة «خلق النفس». و«خلق النفــس»، الذي يكمن وراء تبصّره في جوهر النفس، يحتلّ في منظومته الفكريّة قمّة التقوّل في موضــوع النفس. إنّــه ثالث درجات ثلاث من النظر في واقع الأمــور: أدناها، أو أوّلها حكمــةً، هو التبصّــر في ظواهر الموجــودات[٩]، ويليه درجــةً، البحث في عللهــا، ومعرفة مبادئها المسيّرة لها، في عالم الملاحظة. أمّا أعلى درجات التقوّل في الأمور فهو بلوغ المعرفة المبثوثة في متون الكتب الإلهيّة، حيث غاية المعلولات، وأدوارها المختلفة. لذلك، فإنّ قول غريغوريوس في النفس، في منشئها وطبيعتها وخلقها، ينحدر من علياء حكمة سميا، مخبوءة كأنّها كنز في الكتب المقدّسة، إلى ميدان الظاهرة والمنطق.

إنّ وجــود النفس، من جهة، إذًا، وخلقها مــن قبل الله، من جهة أخرى، هما ميدانان لم يسبــق، في الواقع، التطرّق إليهما مــن قبله، لدى حكماء الإغريق، من حيث أمور الوجود. وضع أرسطو ثلاثة مجلّدات في النفس[١٠]، خاض فيها بحثًا وتمحيصًا في طبيعتها، وطاقاتها، وعلاقتها مع الجسم، من غير أن يعير منشأها، ومصيرها، فحصًا، أو اهتمامًا، وتطرّق معلّمه أفلاطون في كتابه **فيدون** إلى عدم فسادها، وحيويّته؛ ولكنّه أغفل، أيضًا، الحديث عن تميّزها بقبس إلهيّ. وسقراط، وفيثاغورس، وأرسطوكسانس، والرواقيّون، وسواهم من جهابذة الحكمــة اليونانيّــة القديمة،لم يتحدّثوا عــن حال النفس كمكــوّن حياتــيّ ذي كينونة، وإنّما انصرفوا بجدّ إلى الغوص في هذا المكوّن ذي التكوين الأثيريّ، غير المادّيّ، وإلى الإمكانات التي يتمتّع بها.

---

(٩) المعــروف في يومنا بالمصطلح الشائع «الفنومنولوجيا». انظر، في ما يتعلّــق بالطريقة التي يأخذ بها غريغوريوس، في مقاربته الفلسفيّة للمواضيع،

P. Bouédron, *Doctrines psychologiques de Saint Grégoire de Nysse* (Nantes: Imprimerie H. Charpentier 1861), pp. 21-49, esp. p. 32.

(١٠) إنّ أحدث الترجمات التي وضعت، باللغتين الإنكليزيّة والفرنسيّة، لكتاب النفس، ونثرت هي،

Aristotle, *De Anima*: *The Soul, Περὶ Ψυχῆς*, trans. M. Shiffman (Newburyport: Focus Publishing and R. Pullins Co., 2011); *De L'Ame*, trans. A. Jannone, ed. E. Barbotin (Belles Lettres, 2002).

أمّــا في العربيّة، فــإنّ أفضل الترجمات المنشورة على الإطلاق، لكتاب النفس، الــذي وضعه أرسطو، هو الترجمة التي أجراهــا أحمــد فؤاد الأهواني، وراجعها على الأصول اليونانيّة الأب جــورج شحاتة قنواتي، ونشرت في دار إحياء الكتب العربيّــة، بمصــر، سنــة ١٩٤٩.

أمّا غريغوريوس، رجل الحكمة البشريّة والمعرفة العليّة، فيتّبع منهجًا خاصًّا به للحديث عن النفس، منهجًا يستعير له فيه مضمار الحواسّ الخمس عينه، الذي يعمد إليه كذلك أسلافه من الفلاسفة، من أجل أن يقيم البرهان على قوى النفس؛ ثمّ ينتقل، بعد ذلك، إلى الكلام على نشاط النفس في مضامير الشعور بأنواعه، والحكم، والفهم، والتمييز، لكي يستنتج خاصّةً ثانيةً، أرفع سموًّا من خاصّة الحياة التي تمتلكها النفس، وهي خاصّة الإدراك، والعقل، والتبصّر، بيد أنّ غريغوريوس لا يتوقّف عند هذا الحدّ، في إجراء بحوثه على النفس، بل يذهب شأوًا أبعد. ويثير الكلام على نشاط تقوم به النفس منفردة في أدائها، من دون لجوئها إلى أعضاء الجسم الأخرى كلّها، وإلى طاقاته. دعونا نقرأ، في هذا الخصوص، ما يدوّنه مندهشًا من حال النفس. يقول، في مقالة له عن النفس والقيامة:

ألم ينتفع الإنسان بالجماد مسخّرًا براعته؟ تراه لا يحسب بدقّة أشدّ التأثيرات غرابةً؟ إنّه يستنبط آلات متقنة إلى درجة يخال المرء فيها أنّها مزوّدة بفهم. ويخصّها بحركة على وفق مرامه؛ ويجعل لها شكلًا كما يحلو له؛ ويحملها على إصدار أصوات شجيّة، كتلك الأصوات التي يطلقها عازف كمان[11].

إنّ ملكة الاختراع، والقدرة على التحكّم بسائر الموجودات، حتّى تعمل وفق ما هو مشتهًى، والمواءمة بين طاقات مختلفة لكي تعمل في جسم، هي وقائع عدّة تشهد معًا على أنّ منشأ النفس، في نظر غريغوريوس، يسمو بالضرورة على منشإ ما سواها في الجسم نفسه، حيث تنشط هي، وفي العالم الخارجيّ، الذي يحيط بها. هذا المنشأ المتفوّق على منشإ سائر المكوّنات الكيانيّة يقبع، بحسب غريغوريوس، في الألوهة.

ليس للنفس لون، ولا صورة، ولا صلابة، ولا ثقل، وليس فيها كمّ، ولا انبساط، ولا موضع لها، ولا أيّ سمة من السمات التي نجدها في المادّة [...]. إنّها تشبه الله، الذي تحمل صورته: فهي مدركة، كما الله يدرك؛ ولا جسم لها. تخلو من كلّ تركيب، وكلّ انبساط، كما الجوهر الإلهيّ، الذي لا جسم له، وهو خلو من كلّ انبساط، ومن كلّ مزيج مادّيّ. ومع هذا، لا ينبغي القول بأنّ النفس مساوية الله: فإنّما هي صورة الله. وما في الله من طبيعة غير مخلوقة، تنسخه النفس في جوهر

(11) St. Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. C. P. Roth (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), p. 41.

مخلوق، بقدر ما يمكن ذلك[١٢].

يقود الكلام، الذي يتبسّط فيه غريغوريوس، على منشإ النفس، إلى اطلالة على طبيعتها: إنّها، كالجسد، نتاج عمل الباري تعالى. ولكنّها ليست، على الرغم من هذا، مقيّدةً بحدّ من حدود الوجود، كالمكان، والشكل، والحجم، مثلًا. من جهة إذًا، النفس صنع الله؛ ومن جهة مقابلة، ليست هي جسمًا مادّيًا. طبيعتها واحدة، لا مركّبة، وفريدة، من دون أن تكون متناقضة. لا ترى، من جهة، ولا تحدّ بمكان؛ ومع هذا، هي حيّة وفاعلة ومؤثّرة، من جهة مقابلة. ليس في واقع النفس هذا أيّ تناقض في طبيعتها. وليس فيه أيّ استحالة منطقيّة، ما دام واقع المحسوسات نفسه يشهد على أنّه كذلك. إنّ ما تقدر النفس عليه متنوّع جدًّا؛ إنّه أشبه بسلطان مطلق يسود على كلّ ما يدخل إلى الجسم، ويتحرّك فيه، ويخرج منه؛ ولكنّه، مع هذا، لا يرى مخدعه، وشكله، ولا يسمع له صوت أو حركة. هذا الكائن، ذو الطبيعة المغايرة لكلّ جوهر وجوديّ آخر، المتماسك في فعله، والنافذ في تأثيره، السائد على نحو مطلق، والحيّ بذاته، لا بفضل مستودعه، أي الجسم، الأحاسيس، والحواسّ، وُجد «على صورة الله ومثاله»[١٣].

ويعلّق غريغوريوس شارحًا هذه العبارة الكتابيّة، فيقول:

ليس بالأمر السهل أن تفوز النفس بمعرفة ذاتها، إذ لا شيء يجعل ما هو مستحيل ممكنًا. فالطبيعة قد رتّبت الأمور، إنّها جعلت عيني جسدنا تشاهدان الأمور الغريبة، من غير أن تقدرا على أن تشاهدا ذاتهما. كذلك هي الحال، في ما يتعلّق بنفسنا. النفس تبسط تحرّياتها في كلّ مكان؛ إنّها تتفحّص وتسبر كلّ ما هو غريب لديها، بيد أنّها لا تقدر أن ترى ذاتها، ولا أن تتأمّل فيها. وعليه، حريّ بالنفس أن تقوم بما تقوم به عينانا لتشاهدا ذاتهما، ابتغاءً لمعرفة ذاتها. فكما لا تستطيعان أن تلتفتا بنظرهما نحو نفسيهما، لتشاهدا ذاتهما مشاهدةً مباشرةً، تتأمّلان هيئتهما في مرآة، فتشاهدان ذاتهما في صورتهما، كذلك النفس، عليها أن تلوذ بما يمثّلها. إنّ ما تلحظه في الذي جبلت على شبهه فلتعتبره كأنّه أماراتها الفارقة. إلّا أنّه خليق بنا أن ندخل تعديلًا في المثل الذي ضربناه، حتّى

(١٢) Ibid.

(١٣) للمزيد عن الصورة، انظر كتاب،

H. U. von Balthasar, *Presence and Thought, An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 111-35; cf. *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988).

يأتـي فكرنـا الدقّة. إنّ ما تتمثّلـه العين في المرآة هو فعلًا صورتها، ولكـنّ الأمر ليس على مثل هذا النحو في ما من شأن النفس. ذلك أنّ أنموذج الجمال قابع في الله؛ وما النفس سوى أنّها جبلت وفق صورة الله. وعليه، فإنّ بوسع النفس أن تعرف ذاتها بدقّة متى نظرت إلى أنموذجها الأوّل. وما هي طبيعـة الله التي تحمـل النفس شبهها فيها؟ فالله لا جسم له، ولا هيئـة، ولا صورة، ولا مقدار، ولا صلابـة، ولا ثقل. ليس هو في المكان، ولا في الزمـان، وليس فيه أيّ من السمات التي تتّصف بها المـادّة. إنّ الطبيعـة الإلهيّة غير مادّيّة، وغير مرئيّة، وغير جسميّـة، واحدة هي، وغير منقسمة. فإن كانـت هذه هي أمـارات الأنموذج، فكم بالحريّ يجب على النفـس، المجبولة على شبهه، أن تمهر بالصفات عينها، إنّها، إذًا، غير مادّيّة، وغير مرئيّة، وروحيّة، وخلو من كلّ عنصر جسميّ[١٤].

٢. حياة النفس وقراها بالجسد

فيمـا المادّة ومكوّناتها، التي تتألّف منها الأجسام، لا تنعـم بالحياة والحركة من غير اقترانها بالنفس، التي تبـثّ فيها الوظيفة المعنيّة، والنشاط المناسـب، والقدرة على النموّ والتعاظم، تحظى النفس، بالمقابل، في عيني غريغوريوس، بحياة. تتغذّى النفس من الحقّ والخير، بنحو متواتـر، وبقدر يناسب تقدّمها في الحيـاة، لأنّ طبيعتها غير المادّيّة تدفعهـا تلقائيًّا إلى هذين القوّتـين، ولا تعصي هي توقها هذا إلى الاستزادة مـن غذائها. فمن جهة مصدرها، يناسب صنفهـا المخلوق غذاءً روحيًّا، يندفق إليها تباعًـا رتيبًا، وغير متقطّع، ولا على وفق مقادير، كمـا هـي الحال في العناصـر المركّبة والمادّيّة. فالنفـس مكوّن بسيط، لا أجـزاء فيه، يحتاج بعضها إلى كمّيّة، وآخر إلى كمّيّة مختلفة. ومن جهة حاجتها، تتلقّف النفس طعامها من الحقّ والخـير. الأوّل يغذّي فيها الصبوة الدائمة إلى بلوغ الأنموذج الأوّل، المثال الذي تشبهه هي في طبيعتهـا والالتحـام به، كأنّما هو المعـين الذي انسابت منه إلى وجـود مستقلّ؛ أمّا الثاني فيـزرع في نسيجها الروحيّ ميـلًا إلى الجدّ في إنجاز السعي نحو النافـع، والكامل، والمسرّ، الذي يرضي طبيعتها[١٥].

---

(١٤) *Migne*, t. 46, p. 509.

(١٥) استقطـب الحـقّ والخير اهتمـام الفلاسفة عمومًا، كلًّا منهـم وفق نظام فكريّ خاصّ بـه. وتبوّأوا في التعاليـم الدينيّة مكانةً مرموقـةً ومتميّـزةً. وبما أنّ الحقّ والخير مفهومان ينتميـان إلى عالم المثل، فإنّ الحركة منهما وإليهمـا صبغت الفكر الأخلاقيّ في كلّ منظومـة، واستحوذت على التفكير الصوفيّ. ولم ينقطعا عن مكانتهمـا المحوريّة هذه، عبر التاريخ، إلى ظهور النزعة الرومنطقيّة في الشعر، التي مهّدت للفلسفة الوجوديّة.

الحقّ والخير، طعاما النفس، هما الله. المعبود الذي لا يرى، الصانع الوحيد لكلّ موجود روحيّ لطيف، وماديّ ثقيل، يعرف أنّه الله بالعقل، الذي هو غير ماديّ ولطيف، ويستشعر بالنفس، لرهافة أحاسيسها وصدقها. وفي الحالة الأثريّة، التي تقيم فيه النفس، منذ لحظة برئها، ينشأ وصال بينها وبين مبدعها. هو، سبحانه، يجتذبها عبر جمال الحقّ، الذي فيه، وألق بريقه، لخلوّ الحقّ من كلّ عثرة، وانتفاء الشكّ والإيهام عن إيحاءاته. وهي لصفاء طبيعتها، ونصاعة توقها المنزّه عن أيّ هوًى، تظفر على قدر طاقتها، التي جبلت عليها، لتدركه وتلتصق به. الحقّ الذي في ذات الله يفتن النفس حتّى تنجذب إليه، لكونه مصدرها، ومرجعها، وبيتها الأوّل. والنفس، التي تحمل صورة بارئها، لا تأبى الانخطاف والانشداه، لكونها حاملةً في طبيعتها قبسًا إلهيًا، غير منقص، أو مجتزئ، أو معرّض للتقاعس: الذات الإلهيّة.

أمّا عن طريقة الوصال، التي تسلكها النفس كي تجد قوتها، فإنّ غريغوريوس يذكر المشاهدة[١٦] كوسيلة تعمد إليها النفس، لكي تبقى حيّةً، وتستمرّ في الوجود. ليست هذه المشاهدة بالطبع، فعلًا ماديًّا، أو لحظًا وقتيًّا، محصورًا ومقيّدًا بأحوال النشاط، الذي يعرف في ما هو من شأن العينين؛ وإنّما هي رنو، تصحبه استساغة مطّردة للإشراقات، التي ببهاء أخّاذ، تلفّه أسرار الغور الإلهيّ. وكلّما تقاعست النفس عن إبداء أيّ حركة، أو خلجة، تصرفها الآن عن النظر بتمعّن وحبور، أوغلت في استقاء المعرفة من محتدها، واكتسبت قوّةً. ذلك أنّ غور المعرفة الإلهيّة، من جهة، وبون المسافة الفاصلة بين النفس وهذه المعرفة عينها، من جهة مقابلة، يستحوذان على طاقة النفس كلّها، حتّى لا تتوانى في الجدّ، من أجل أن تفوز بمرامها. أمّا انصراف النفس عن المشاهدة الإلهيّة فيرميها في الجهل، ويجعل منها مكوّنًا ضعيفًا، لا مندوحة له عن الوقوع في المظالم، والتخبّط في المآثم، متى التحم بجسم[١٧]. والجهل، الذي هو إلّا وهن النفس، لا يقيها من تبعات كسلها، ولا يحفظها

---

(١٦) الثيوريّا، وباليونانيّة θεωρια، هي لغة تواصل وفهم، تخلو من التعبير الاصطلاحيّ عبر اللغة. كثر استعمالها عند الصوفيّة، وفي مؤلّفات الكتّاب الروحيّين. انظر،

N. G. Jennings, *Theology as Ascetic Act: Disciplining Christian Discourse* (New York: Peter Lang Publishing, 2010), p.137.

(١٧) غنيّ عن البيان في هذا التعبير مدى الأثر الذي تركته الأفلاطونيّة على فكر البيزنطيّين، وسواهم من الآباء الذين تطرّقوا إلى موضوع النفس، انظر،

E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: Eerdmans, 2003), p. 387ff.

سالمةً من الكبوات التالية، ولا يشفع بضعفها عند الحساب، ولا يمدّها بالغذاء المناسب حتّى ترجع إلى موئلها الأوّل.

على صعيد آخر، النفس الواهنة والعاجزة، التي لم تتقوّ بالمشاهدة الإلهيّة، الخائرة حيث يلزمها الجهد، والمتقاعسة عن الحدو خلف الحقّ متى بان لها، تعانق الضلالة بسهولة، وتستسلم للمعصية في أوّل آن تعرض لها. تأبى بعناد أن يشرق الحقّ في محيطها، وأن تستكين لعمل الخير. إنّ هذا التقاعس بلاء تلحقه النفس بها، لأنّها تتوانى عن روم الطبيعة الإلهيّة، وتحمله معها إلى الجسد، عندما تلتحم به في الحشا. وهذا الأمر هو ما يفسّر تنوّع المخلوقات، وتفاوت قدراتها على السعي نحو الخير، أو ما يظهر في إصرارها على اقتراف الإثم. وما من خلاص للنفس، وما من مناص لها، حتّى تفلت من براثن كبوتها، عندما تكون قد أضرّت بذاتها، وأمست في قيد الجسد، سوى العكوف على المبروءات المرئيّة التي حولها، والتفكّر في أسرار وجودها، وجمال تركيبها. فقد سبق الكائن الأسمى وتفطّن بحكمته اللامتناهية في أمر إنقاذ النفوس البائرة، فجعل لها من حولها، في غربتها عنه، فرصة نجاة. يقول غريغوريوس في هذا الموضوع:

> السماوات تذيع مجد الربّ، كما يقول النبيّ. تعرف الخليقة من هو سيّد الخلق، وتعرف الحكمة التي تسطع في العالم من هو صاحب الحكمة. عندما تتأمّل بهاء الشمس، يخطر ببالها غريزيًّا بهاء النور الحقيقيّ. ويعطيها ثبات الأرض فكرةً عن استقرار صانعها. وتوحي إليها سعة السماوات الهائلة عظمة القدرة غير المتناهية، التي تسوس العالم. عندما نشاهد أشعّة الشمس تتساقط إلينا من علوّها الذي لا قياس له، لا نألو جهدًا في الاعتقاد بأنّ التدبير الإلهيّ ينعطف من بهارج الألوهة لكي يحوّط بعنايته كلًّا من البشر. إن تحضُنْ شمس واحدة بأشعّتها العالم بأسره، وإن تجُدْ بذاتها كلّها على كلّ من الهنات التي تنتفع فإحساناتها، من غير أن تفنى قطّ، فكم يليق بخالق النور أن يكون كلًّا في الكلّ، كما يقول الرسول، وأن يهب نفسه كلّ امرئ، على قدر ما يستطيع؟(١٨).

يعتقد غريغوريوس، بحسب هذا النصّ، أنّ حياة النفس المعرفة بالمطلق. فثمّة للنفس قدرة على المعرفة بالمشاهدة، قبل أن تحلّ في جسم غليظ، وقدرة على المعرفة باستقراء الكون، بعد حلولها في جسم. أمّا النفس، المدركة بطبيعتها، واللطيفة في جوهرها، غير المحصورة،

(١٨) *Doctrines Psychologiques de Saint Grégoire de Nysse*, op. cit., pp. 21-49, esp. p. 149.

وغير المقيّدة، فتبتلي ابتلاءً وبيلًا إذا انحرفت عن محور حياتها. فمتى جعلت همّها في الأمور الدنيا، ورامت إلّا الانغماس فيها، وقعدت، وقاعست، وأبت، واستنكفت، سقطت في الجهل، وأظلمت، وكان الموت نصيبها. ويتسدلّ غريغوريوس بالألم، الذي تشعر به النفس، كلّما وطدت العزم على كسب فضيلة، أو كلّما رامت أن تتخلّى عن رذيلة، لكي يبرهن على اختلاف طبيعتها، بإزاء طبيعة المادّة. فالألم إن هو، في اعتقاد غريغريوس، سوى نفور النفس من التراب، وثوابها إلى عالمها الأوّل، من حيث أتت.

بيد أنّ المعضلة التي تبرز، في هذا الخصوص، والتي ينبري لها غريغوريوس، تطرح على العقل الجواب عن الطابع الوقتيّ، العابر والفاني، الذي يحوّط الجسد. كيف لأثير أن يحيا، وينمو، ويترقّى عبر معارج الفضيلة، من غير مادّة ينفرد بها عن سواه؟ وهل للنفس وحدها، من حيث إنّها جوهر، أن تتميّز أيضًا ككائن مخلوق عن جوهر بارئها، خلوًا من مادّة تكوينيّة؟ وماذا عن حالها في جسد، وحالها من دونه، هل قران لوقت، ثمّ افتراق لأوقات أبديّة؟ فما معنى هذه الاتّصال إذًا؟

يقدّم غريغوريوس تفسيرًا لهذه الأسئلة، يوضح فيه نظرته إلى اتّحاد النفس والجسد في كيان واحد، ويسلك فيه مضمار الفلسفة بنزاهة وموضوعيّة. إنّ النفس، بحسب معتقده، إنّما هي ضيف طبيعيّ لدى الجسم البشريّ. ومتى تبرحه، في لحظة الموت، فإنّما انفصالهما ظاهر، لا جوهريّ؛ يرى على مستوى المادّة الجسميّة، لا على مستوى الجوهر الوجوديّ. دعونا نقرأ ما يدوّنه في هذا المجال، يقول:

> لم يكن الجسم يومًا بلا نفس فيه؛ ولا النفس بلا جسم لها. فمتى يلقى الإنسان حتفه، لا يعقل أن يغدو شطرًا ممّا هو عليه. في وسع الموت أن يحدّ من علاقات النفس الطبيعيّة، ولكن لا يمكنه أن يشجّ إلى الأبد أحوال وجودها المعهودة. وفي الوقت المعيّن، على وفق التدبير الإلهيّ، سوف يلتقي الجسم والنفس ثانيةً؛ ولن يكون ثمّة موت قطّ ليفصل الواحد عن الآخر[١٩].

لا يبدو على غريغوريوس أدنى تشاؤم في شأن «الوقت المعيّن»، كأنّه أزمان دهريّة، أو حقبة مرجوّة. فهو يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ انفصال الجوهرين ليس هو قطّ تامًّا. ففي الحين الذي يتهاوى فيه الجسم كي يتلاشى، تحافظ النفس على اتّصال معه، وتبقي على شيء من

(١٩) Ibid, pp. 134-5.

الرباط مع العناصر التي يتألّف منها، مهما تشتّتت وتبعثرت في الكون. يقول:

ليس من ضروب الخيال الاعتقاد بأنّ أجزاء الجسد المختلفة، عندما تتفكّك، وتؤول إلى سابق أحوالها، تلبث النفس - بفضل جوهرها البسيط والأثيريّ - إلى جوار كلّ من العناصر، حتّى بعد انحلالها. وذلك بأنّ النفس، متى اتّحدت اتّحادًا يتعذّر وصفه بجملة العناصر الجسديّة، معدّة لتلبث دائمًا معها. فلا شيء قطّ يقوّض هذا القران متى تمّ عقده[٢٠].

لا نجد حرجًا، عند غريغوريوس، في قبول مثل هذه الفكرة. لا يرى أن ثمّ انفصال تامّ بين النفس والجسد، وإنّما شيء من التخلّع، الذي يبقي على رباط واهن بين وجود العنصرين المكوّنين: عنصر النفس وعنصر الجسد. أمّا إذا سأل واحد عن القصد الإلهيّ من الجمع بينهما، حتّى بعد الموت، فإنّ جواب غريغوريوس عنه يردّد صداه في قول صاحب المزمور: «أفي القبر يحدّث برحمتك، وبحقّك في الجحيم؟»[٢١]. إنّ تمجيد الله نفسًا وجسدًا على كلّ لسان هو القصد الأخير من ضرورة الحفاظ على اقتران النفس والجسد. فإنّ زوال الواحد - أعني الجسد - باضمحلاله كليًّا يعني أنّ وجوده الموجود بالخلق قاصر عن أداء الغاية التي أوجد من أجلها، حيث إنّ انعدام وجود ما أوجد يغدو علامة غلبة العدم على الوجود. وهذا مقال فيه تناقض داخليّ، ما دام الوجود من عدم أقوى من انعدام الموجود. وعليه، لا بدّ من بقاء لحمة بين النفس والجسد، بعد الموت، من الناحية المبدئيّة، على الرغم من ما تقدّمه حواسّنا في الظاهر.

لقد فشلت الفلسفة في شرح اقتران النفس والجسد، بحسب غريغوريوس، عندما واجهت معضلة الموت؛ موت إمّا في نفي هذا القران، وإمّا في اعتبار النفس مادّيّةً، تذهب بذهاب الجسد. بيد أنّ غريغوريوس رأى رأيًا آخر، كما أسلفنا. الجسم والروح جوهران مختلفان، لا قبل للواحد منهما أن يوجد من دون الآخر ومعه. إنّ للجسم لونًا، ووزنًا، وله أيضًا حجم وهيئة، وطول، ومنظر، وغير ذلك، غير أنّ الجسم ليس أيًّا من هذه السمات منفردةً عن الأخريات الباقية، بل هو موجود باقترانها معًا. زد على هذا أنّ طبيعة هذه السمات روحيّة وجسميّة، في آن معًا[٢٢]، قبل أن تقترن كلّ واحدة منها مع سائر السمات،

(٢٠) Ibid, 134-6..

(٢١) مز، ٨٧ : ١١.

(٢٢) هذا ما يذهب إليه لاينتز G. Leibniz أيضًا، إذ يعتبر أنّ الأنفس والأجسام وجدت في آن واحد معًا، وأنّ التقاءها معًا

طالما تبقى قائمةً بذاتها من دون أن تظهر في جسم. هكذا ينظر غريغوريوس إلى الأجسام؛ ويقول، أيضًا، إنّ الفيلسوف الحقيقيّ هو (١) ذاك المفكّر الذي لا يرمي، من ناحية أولى، بأمر ما حيّز التخيّلات، لأنّه لا يراه بأمّ عينيه، و(٢) الذي لا يتمسّك، من ناحية أخرى، بالظواهر المحسوسة وكأنّها جواهر لا تتبدّل. لذلك، فإنّ الأجسام والأرواح هي كينونات، لا يسعها الاندثار حين يموت حال امتزاجها معًا. كلّ جسم، أو مادّة، أو كلّ عنصر من عناصرها، هو وحدة كيان تحوي المائت مع الأبديّ، والمادّيّ مع الأثيريّ معًا. كذلك شاء صانعها، لكي يتمجّد بمبروءاته. وهذه الحال هي التي تعطي النفس القدرة على أن تتعرّف إلى العنصر المادّيّ، الذي كانت تأتلف معه، في إثناء نشاط الجسم، إلى سائر العناصر الأخرى أيضًا، بسبب ذكائها وطبيعتها غير المقيّدة بمساحة.

خاتمة

قال يوريبدس، الكاتب والأديب اليونانيّ، متهكّمًا: «من يعلم أنّ الحياة ليست هي الموت، وأنّ الموت هو هو ما تدعوه العامّة الحياة؟». الحياة والموت، بالواقع، حدّان للوجود، على نحو ما يمكن للأحياء معرفته واختباره. ومع كونهما طرفين متناقضين، غير أنّهما أيضًا طرفان يتماثلان في دورهما: لا بدّ للموت، حتّى يحصل، من حياة؛ وللحياة، حتّى تتمّ، من موت يضع لها حدًّا. ليس الوجود إذًا كلّه موتًا، وإلّا ما كان بموجود؛ وليس هو كلّه حياةً، وإلّا ما كان ليعرف أنّه موجود. الوجود الذي نعرفه، والذي يمكن تفحّص عوارضه وجوهره، هو وجود كائنات، يحتوي كلّ منها عددًا هائلًا من وحدات، طرفاها الحياة والموت في آن واحد. إلّا أنّنا لا نستطيع أن نغفو عن طرح أسئلة، حول هذه اليقينات الوضعيّة: هل لمثل هذه الكائنات قدرة ذاتيّة على محض ذواتها طرفيها المحتّمين؟ أما من علّة أولى، وسابقة، وعصيّة تقف خلف وجود مثل هذه الكائنات؟ كيف يفسّر تعاقب الحياة والموت في الكائنات، إذا لم تندمج في ما بينها؟ أليس أنّ في مكان حياة، قبل أن نشاهد مولودًا يطفر إلى الوجود؟ وأنّ موتًا يسري في مئات، بل آلاف، من الخلايا، في جسمنا الحيّ، فيما نحن نتحرّك؟

حصل في لحظة القصد الذي قصده الباري تعالى.

تطـرح مثل هـذه الأسئلة علينا مسائـل يتداخل فيها محورا الوجـود: الكائن الذي يرى بـأمّ العـين، والكائن الذي لا يشاهَـد، ولا يشعر به. إنّ علم الظواهـر ناقص، ومنحصر في ميـدان المرئيّات، عندما لا يطـلّ منه الحكيم على عالم المعقولات، عـالم الموجودات وجودًا أثريًّا؛ ولكنّ علم الظواهر، والحقّ يقال، هو المضمار الذي نقف عنده، كي نستشرف طرف الوجود غير المرئيّ، أيضًا. وهو اللغة الأمّ التي تخوّلنا، عبر مفرداتها ومصطلحاتها وأسلوب حوارهـا، أن نتكلّـم بثقة وتصويب على ما لا نشاهده. هكـذا جرى غريغوريوس، أسقف مدينـة نيصة، عندما خاض في مناقشـة النفس. فهذه، وإن كانت طبيعتها لا ترى بأمّ العين، تحظـى عنده بوجود أسمـى من وجود الجسد، الذي تتّحد به، لا تسبقه زمنيًّا، على الشاكلة الأفلاطونيّة. ولا تنصهر به، لتؤلّف معه زخمًا حياتيًّا، على الشاكلة التي صاغها ديمقريطس. وإنّمـا تبرأ، فتُمحَض هكـذا طبيعة أثيريّة، لا يؤول بها الزمـن إلى زوال، وتلقى في نطفة لها سمات الطبيعة الجسميّة التي تبور. فيتّحد هذان العنصران المتخالفان في طبيعتهما على وفق تدبير إلهيّ نادت به الكتب الإلهيّة، من غير أن تفصّل في اقترانهما.

خاض غريغوريوس في معضلة النفس، دارسًا طبيعتهـا ومنشأهـا واقترانها بالجسد وحياتهـا، من غـير أن يهمل البتّة قول الكتاب. لم تنطلق مناقشاتـه من التحديدات الملهمة، لكي ينتهي به المقال حيث بدأ، أي في الكتب الإلهيّة. فإنّ مثل هذا الأسلوب يسخّر المنطق للمعالجـة، ويذلّل الصعوبات بردّهـا إلى وحي النصّ المقدّس. وإنّمـا تفحّص المسائل مبتدئًا بالمعضـلات، ومبحرًا في تفاسـير الذين سبقوه من الفلاسفـة العقلانيّين، ومظهرًا جهدًا في تفسير الإشكال، وتجاوز النقد الذي يبديه العقل. ومتى استنفد الاستدلال بالحجج، وقارع الأفـكار بتصويباتـه، فبدا لـه واضحًا معنى الأشيـاء الخاضعة للبحث، استقـرأ الكتاب في الموضوع. هـذه هي طريقة غريغوريوس التي عمل بها. هـي فلسفة دينيّة، في موضوعاتها فحسـب، وفي المعضلات التي تتناولها بالدراسة، لا في منهجها المتّبع لإقامة الحجّة وتفسير المسائل.

بين الكشف والبرهان ونقيضه

ملاحظات في الشعر والفلسفة[١]

محمّد عليّ شمس الدين[٢]

لئن تميّز العرب على امتداد تاريخهم الطويل بالقرآن والشعر، كليهما، اللذين كانا على أشدّ اختلاف نظـرًا إلى بعض السياقـات القرآنيّة التي تعاطت مع الشاعر من حيث هو ضـدّ للنبيّ، فإنّ المتصوّفة المسلمـون تنبّهوا إلى ظلال وأبعاد خفيّة في **القرآن** اتّخذوا منها مادّةً لأشعارهم وشطحهم. فباتت الحقيقتـان، الشعريّـة والفلسفيّة، تجلّيات إن لمستـور متافيزيقيّ واحد. وفيما تؤمّـن اللغة الفلسفيّة غبطـةً عقليّةً فإنّ اللغة الفنّيّة تذهل عن العقل نحو الذهـول، ليختلف النصّ الفلسفيّ، إذ ذاك، عن النصّ الشعريّ في الطريقة والأثر في أثناء السعي نحو المستور أو الغيب.

المفردات المفتاحيّة: الشعر؛ الفلسفة؛ الغبطة؛ الحكمة؛ اليقين؛ الكشف.

رأى البرق شرقيًّا فحنّ إلى الشر	ولـو كان غـربيًّا لحنّ إلى الغـرب
فإنّ غرامـي بالـبريق ولـمحـه	وليس غرامي بالأماكن والقرب

ابن العربي

يقصد شاعر الصوفيّة وشيخها الأكبر ابن العربي (محمّد بن عليّ، الملقّب بمحي الدين) (٦٣٨

(١) ورقة قدّمت في ندوة **الأدب الفلسـفيّ** التـي نظّمها معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّـة والفلسفيّة بمناسبة اليوم العالميّ للفلسفة، وعقدت في قصر الأونيسكو في ٢١ تشرين الثاني، نوفمبر، ٢٠١٤.

(٢) شاعر وباحث من لبنان.

هـ) في هذين البيتين أنّه يتبع خطّ البرق كيفما دار، وليس اتّجاهات الأماكن. وخطّ البرق هو خطّ الكشف وخطّ الغيب معًا، والأرجح أنّه البوصلة التي يوجّه بها الرحّالة البلنسي الأندلسي الكبير وجهه نحو الله.

لم يكن للعرب ما يميّزهم، على امتداد تاريخهم الطويل، سوى الشعر و**القرآن**، وهما لأوّل وهلة كانا على أشدّ اختلاف، وذلك قبل أن يلتفت المتصوّفة المسلمون إلى ما في **القرآن** من رموز وظلال خفيّة في تلك الفواتح المعجزة لبعض السور، مثل ﴿ق﴾ ،و﴿أ ل م﴾، و﴿أ ل ر﴾، و﴿ط س﴾، وسواها من سلالم صوتيّة لموسيقى الغيب وإلى القصص القرآنيّ الخصب في رموزه وأبعاده، ليصنعوا منها مادّة أشعارهم الرامزة وشطحهم الملغز. وهي نقطة لقاء أو تقاطع، كان لا بد لها من أن تحصل من الأساس. فالشعر جرح من أقدم جروح الغيب، ونحن لا نستطيع أن نغامر ونحدّد له عمرًا، ولكنّنا نستطيع أن نقدّر، من خلال ملاحظة بعض القبائل البدائيّة المعزولة التي لا تزال تعيش بدائيّتها حتّى اليوم، أنّ الشعر الأوّل شفاهيّ وداخل في الغناء والرقص، وتصاحبه طقوس السحر. الإنسان الأوّل هو الشاعر الأوّل. وهو قديم، على الأرجح قدم الآلة. بل لعلّه أقدم منها بقليل، ولعلّه سابق حتّى على اللغة نفسها. فإذا كانت المنفعة هي دافع كلّ من الآلة واللغة للوجود والتطوّر، فإنّ النشوة أو المتعة وهي أساس الشعر وسائر الفنون، سابقة على المنفعة أو مرجّحة عليها، وقد تداخلت المنفعة والنشوة، فالشكل نصف القمريّ لمنجل الحصّاد هو شكل جماليّ.

وإذا كانت النشوة ملتصقةً بالفنّ، هل يقدّم النصّ الفلسفيّ نشوةً فلسفيّةً على غرار نشوة القصيدة؟ وما طبيعة كلّ من النشوتين؟.

في الإنشاد الشعريّ المصحوب بالرقص نشوة حواسّ قد تصل إلى حدود النشوة الجنسيّة، وغيبوبة هي أقرب ما تكون للسكر والذهول التامّ. قد يصل المدّاح النبويّ الشيخ أحمد التوني في دورانه وإنشاده الدينيّ إلى حدود من الغنج والنشوة يذهل فيها عن وعيه، وهو يقول: «يلي دخلت الجنينة إيه طعمة الرمّان [...]». في اللغة الفلسفيّة غبطة عقليّة. أمّا النشوة الفنيّة فتذهب ضدّ العقل (في اتّجاه الذهول) لا تشبهها إلّا النشوة الصوفيّة. هنا افتراق بين النصّ الفلسفي والنصّ الشعري: في (١) الأداة، الطريقة، و(٢) في الأثر، النشوة.

خطّ الغيب

في ابن منظور «الغيب كلّ ما غاب عنك»[٣]. وعن أبي اسحاق في قوله ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٤] أي يؤمنون بما غاب عنهم ممّا أخبرهم به النبيّ، صلّى الله عليه وآله، وقال أبو الأعرابي: «يؤمنون بالله». واضح أنّ أدنى الغيب هو المستور عن الرؤية، وأقصاه المخبّأ في ضمير الزمان وأقصى الأقصى هو الله.

الحقيقة الشعريّة، والحقيقة الفلسفيّة، والحقيقة العلميّة، لا سيّما في اللحظة الراهنة حيث تسود اللاحتميّة، والاحتماليّة، والمنطق الضبابيّ، والتشظّي، والتوهيم والخلل في النظام[٥]، هـي تجليّات لمستور واحد هو مستور متافيزيقيّ؛ العـودة إلى المسافات المقفرة عبر التاريخ، عند هايدغر، ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٦] بحسب الذكر الحكيم. هذا من ناحية اتّباع خطّ الغيب. الناحية الثانية تتعلّق بالطريقة. أي الأسلوب في السعي إلى المستور.

فهل الطريقة تغيّر الحقيقة؟ نعم ولا. الطريقة هي الحقيقة. الناحية الثالثة تتعلّق بالمصطلح: الحراثـة في أرض بكر. تكاد تكون الحراثة الفلسفيّـة في أرض الشعر عربيًّا حراثة في أرض بكر أو بور بخلاف ما هو الحال في اليونان القديمة وأوروبا العصور الحديثة.

لم تعـرف العربيّة، لا قديمًـا ولا حديثًا، ولا في العصور الإسلاميّـة، هذه المجابهات بين الفلسفـة والشعر. ولذلك أسباب. فإذا كانت الفلسفة على كثرة مذاهبها وتجدّد اهتماماتها من البحث عن الله، والمجرّد، والشيء في ذاته *causa sui* (بتعبير نيتشه في **أفول الأصنام**)، إلى متابعات في اللغة (البنيويّة والألسنيّة)، إلى فلسفات علميّة وكوزمولوجيّة، وصولًا إلى فلسفة التشظّـي، والخلل، والكاوس (chaos) في ما يسمّى فيزيا المستحيـل (لا مستحيل، أطرق البـاب، أطرق الباب فحسب) التي تعتبر الشعـر من ضمن أملاكها المعرفيّة، أو من محميّات الفلسفة، فإنّ ثمّة تجارب شعريّة كثيرة، وبلغات متنوّعة، اعتبرت الفلسفة جزءًا من كشوفها الحدسيّـة الكبيرة. جزء سابـق على حقول الفلسفـة كلّها من منطق، وطبيعـة، ومتافيزيقا، وأخـلاق، وعلم نفس، من خلال بروق الشعر وشـذرات القصائد. الشعر حيويّة حدسيّة،

(٣) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار فاضر، لا تاريخ)، مدخل غيب.
(٤) سورة البقرة، الآية ٢.
(٥) Cf. D. Ruelle, *Hasard et chaos* (Ed. Odile Jacobs, 1991).
(٦) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

فطريّــة قبل – عقليّة، بل هو سابق على اللغة في اتّجاه الغيب أو المجهول. «إنّ الشعر قد ولد من السحر البدائيّ»، كذا قال مالينوفسكي في دراسته لقبائل الماوري Māori البدائيّة[٧].

الشعر الجاهليّ: سطوة الشاعر

لم يكن حيّز الاستقرار النسبيّ متوفّرًا للعربيّ في جزيرته في الجاهليّة ليتفلسف. إذ كان البدو علــى قلق دائم. للعربيّ نجوم السماء في الليل، والمــدى اللامتناهي من الرمال، وعلى شفتيه اللغــة. كان المــدى بكامله مدى قلق، ولم يكن أنسب من الشعر ليملأه. الشعر الجاهليّ شعر حسّيّ لكنّه ممسوس بالغيب ومخترق بالحكمة. كانت القصائد التي ينشدها الشعراء بطقوسيّة أشبه ما تكون بطقوسيّة الكهنة، في تناوباتها الإيقاعيّة، وامتداد الصوت، والتناوب بين المدّ والقصــر، تترك في الجماعة مــا يشبه الرَوْ ع، أو السحر، وهي معلّقــة بين النوم واليقظة. في شعــر المعلّقــات تعشيق فلسفيّ. لنأخذ مثلين: عند أصغر أصحــاب المعلّقات طرفة بن العبد (قتــل في العشرين من سنّــه) وعند أكبرهـم زهير بن أبي سلمى. إنّ دالية طرفة بيت في الموت وبيت في اللذّة.

ومـا زال تـشرابي الخـمور ولـذّتـي	وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي
[...] فإن كنت لا تسطيع دفع منيتي	فدعني أبادرها بما ملكت يـدي

أمّــا ميميّــة ابن أبي سلمى على البحــر الطويل، وقد كتبها بعد حــرب داحس والغبراء، فتــدور على حكمــة الحرب والسلم؛ «ومــن لم يذ عن حوضه بسلاحه يهــدّم ومن لا يظلم الناس يظلم».

الأكــثر تمثيلًا للشعــر الملحميّ في الجاهليّــة معلّقة عمرو بن كلثــوم، «ألا هبّي بصحنك واصحبينا...»، وهي تنطوي على معلومات حول طواف النساء حول الصنم، وعن الرقص الدينيّ، ولعب الصبيان بسيوف الخشب، ومرافقة النساء للرجال في القتال[٨].

ثمّــة تشابه بــين شعر العرب في الجاهليّة وشعر اليونان في العصور الوثنيّة مع طقوسيّة

(٧) جورج طومسون، **الماركسيّة والشعر**، ترجمة ميشال سليمان، الطبعة ١ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٤)، الصفحة ١٨.
(٨) للمزيد، انظر، أبو عبد الله الحسين الزوزني، **شرح المعلّقات السبع**، الطبعة ٣ (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ).

أكثر لدى اليونانيّين مــن راقصات كورنثيّات في المعبد وراقصين مكرّسين للآلهة. كانت أشعــار هوميروس ترتّــل أثناء الأعياد الدينيّــة، ترتّلها فرق إنشاد تسمّــى أبناء هوميروس Les Homéridais وتلقى مع عصا وقيثارة. هكذا ولدت الملحمة في اليونان القديمة.

كانــت الملاحم تستلهم من الحــرب، أمّا الدراما وهي تمثيليّة إيمائيّــة بطبيعتها فقد أفسح تطــوّر الزراعة في المجال لنموّها، ومــا رافق ذلك من العبادة لآلهة الخصب والأناشيد لسيّد أو إله يموت فترثيه أمّه أو أخته أو زوجته. وما تبع ذلك من تمثيل ومسرح ولبس أقنعة.

القرآن، إشكاليّة الشاعر: الشاعر والنبيّ

من البداية كان ثمّة دقّة في التسمية والمصطلح والتفريق بين شاعر ونبيّ، وشعر وقرآن، وبيت وآيــة، وإلى غير ذلك. وردت كلمة الشعر ومشتقّاتها في **القرآن** في أربعين موضعًا[٩]. وكما أنّ ثمّــة سورة الأنبيــاء ثمّة سورة **الشــعراء**. إشكاليّة الشعر والشاعر في **القــرآن** هي إشكاليّة مصــدر الكلام. المتكلّم في النبيّ، صلّــى الله عليه وآله، هو الله[١٠]، أمّا في الشعر المتكلّم هو الشياطين.

تاريخيًّا كان حسّان بن ثابت الأنصاري شاعر الرسول. وقد أسلم شعراء جاهليّون، من بينهم (١) كعب بن زهير الذي قصد الرسول، صلّى الله عليه وآله، وامتدحه بميميّة مشهورة فعفــا عنه، و(٢) لبيد العامري وهو من الفحول في الجاهليّة، وأحد أصحاب المعلّقات عمّر ١٥٧ سنةً، أسلم في السنة السابعة للهجرة ومات في السنة ٤٠. وقد جبّ الإسلام شاعريّته. قيــل لم يقل سوى بيت واحد في الإسلام واختلف فيه أهو «الحمد لله إذ لم يأتيني أجلي حتّى كســاني من الإسلام سربالًا»، وقيل هــو «ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه الجليس الصالــح». وروي أن طلــب منه عمر بن الخطّاب أن ينشده شعــرًا فأسمعه سورة **البقرة** فزاد عطــاءه ٥٠٠ درهــم وكان ألفين[١١]. لم يطــل الزمن حتّى استعاد الشعــر العربيّ موقعه بقوّة (مثلّــث النقائض الأمويّ، الأخطل وجرير والفرزدق، كانــوا على صلة بالبلاط الأمويّ).

(٩) ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾، سورة يس، الآية ٦٩؛ ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾، سورة الأنبياء، الآية ٥؛ ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾، سورة الصافات، الآية ٣٦؛ وغير ذلك.

(١٠) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، سورة النجم، الآيتان ٤ و٥.

(١١) للمزيد، انظر، ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، الطبعة ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٥)، الصفحتان ١٦٧ و ١٦٨.

استعيــدت العصبيّـات الجاهليّة وتمّ اجتيــاح المحرّم الدينيّ في ظلّ السلطـة. يقول الأخطل التغلبي النصراني، وكان نديمًا لعبد الملك بن مروان:

ولست بصائم رمضان طوعًا ... ولست بآكل لحم الأضاحي

ولســت بقائم أبـدًا أنــادي ... كمثل العير حيّ على الفلاح

ولـكنّي سأشـربها شمــولًا ... وأسجد عند منبلج الصبــاح

كســرت كذلك الحدود الأخلاقيّة للإسلام على يد عمــر بن أبي ربيعة (٩٣ هـ) العربي القرشــي المخزومي، فتى الحجــاز وشاعرها في مجتمع حجازيّ هو مهــد الإسلام ومهاده. كانــت متعته القصوى التصدّي للنساء المحرّمــات في أوقات الحجّ وإشهار ذلك في الشعر، حتّى وصل لأصوات المغنّين فصدحوا به:

صاد قلبي اليوم ظبـي ... مـقبــل من عرفات

في ظـباء تـهــادى ... عامـدًا للحجرات

وابــن أبي ربيعة وجه مبكر لانتهــاك المحرّم الدينيّ في الشعر لمــا سيكون عليه الأمر في العصر العباسيّ. يقول أبو نؤاس، وهو نديم هارون الرشيد:

دع عنك لومي فإنّ اللـوم إغــراء ... وداوني بالتي كانت هي الداء

صفراء لا تنزل الأحـزان ساحتـها ... إن مسّها حـجر مستّه ســرّاء

وهو الذي يقول في الرشيد:

وأخفت أهل النطق حتّى أنّه ... لتخافك النطف التي لم تخلق

إشكاليّة الفيلسوف في القرآن

الفلسفــة أو الحكمة يونانيّــة، والفلاسفة المسلمون شرّاح، أقصى همّــم التوفيق بين الحكمة والشريعــة، بين العقــل والنقل (يعتمد ابن رشد في **فصــل المقــال فيما بين الحكمــة والشريعة من الاتّصــال** على منهج التأويل في هذا التوفيق)، «والتأويــل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة

الحقيقيّـة إلى الدلالـة المجازيّـة من غير أن يخلّ ذلـك بعادة لسان العـرب في التجوّز»[١٢].
ويـرى ابن رشد أنّ النظر العقليّ (الحكمة) جزء من التكليف الشرعيّ. النظريّة الشعريّة عند الفلاسفـة العرب والمسلمـين منسوخة عن فلاسفة اليونان، لا سيّمـا عند أفلاطون ومعلّمه سقراط.

أفلاطون في ظلّ سقراط شبح هوميروس

أفلاطـون المختبئ في ظلّ معلّمه سقراط في **الجمهوريّة** هو فيلسوف مغرّض ومريض، ويعاني مزاجًا فاسدًا في نظرته للشاعر والرسّام. فإذا كان حاكم الجمهوريّة في نظره هو الفيلسوف، محبّ الحكمة، الحائز على اليقين، معرفة الحقيقة، عن طريق العقل، فإنّ معرفة كلّ من الرسّام والشاعر تنتسب إلى التصوّر، وهي مرتبة أقلّ وضوحًا من المعرفة وأقلّ خفاءً من الجهل. في المحـاورة بين سقراط المرمـوز إليه بـ«س» وغلوكن المرموز إليه بـ«غ» في **الجمهوريّة**، يشير غلوكـن إلى فئـة الديونيزيسيين أو الباخوسيين، نسبةً لإله الخمـر والفرح باخوس، الذين لا يشهدون محاورةً فلسفيّةً بل هم سامعون مواظبون على الحفلات الديونيزيسيّة. إنّهم فلاسفة زائفون.

يصل الحوار بين سقراط والصدى الببّغائيّ المسمّى «غلوكن» إلى أنّ الفنّ مضحك وأداة للتسلية المضلّلة. يورد غلوكن الحكاية الآتية:

> إنّـك تذكّرني بأحجيـة التضادّ التي تتلى على موائد الطعام للتسلية. تقـول الأحجية: قيل إنّ رجلًا ليـس برجل رمى وما رمـى طائرًا وليس بطائر جاثمًا وليس جاثمًا على غصن وليس بغصن بحجر وليس بحجر [...][١٣].

وهكذا للدلالة على الموجود والمعدوم في وقت واحد.

> سـ: نحـن أبرياء في وضعنـا الشاعر مع الرسّام فإنّـه يشبهه في إيراده التافهـات إذا قيست بمقياس الحقيقـة [...]. فنحن أبرياء إذا حظرنا دخوله الدولـة الراغبة أن تتمتّع بنظام حسن، لأنّه يثير قسم

(١٢) ابن رشد، **فصـل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصـال**، الطبعة ٣ (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، الصفحة ٣١.

(١٣) أفلاطون، **الجمهوريّة**، ترجمة حنّا خبّاز (بيروت: دار الكتاب العربيّ، لا تاريخ)، الصفحة ٢٤٦.

النفس الحقير ويقيه ويشدّده[١٤].

تبعًا لسقراط ثمّة الله، والفرّاش (المنجّد)، والرسّام. الله موجد، والفرّاش مقلّد (ونافع)، والرسّام مقلّد المقلّد (وغير نافع). على هذا المنوال تجري محاورات أفلاطون في **الجمهوريّة**[١٥]، فإنّ أشعار كلّ من هوميروس وأسيودس في رأيه، كالرسم، مؤسّسة على فعل تضليل وتعمية عن الحقيقة، فعتاة الفلسفة اليونانيّة القدماء مجموعة من المرضى النفسيّين، وجعل كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو، في تمجيدهم العقل، منه مستبدًّا وتعاملوا مع كلّ شيء بانفصام. كأنّهم لم يمشوا على أرض أثينا. ثمّة المثل وثمّة الظلال. أهملوا أصل الحياة وأهملوا الدوافع التي هي أصل الحياة. لم يفهموا المجاز ولم ينتبهوا إلى أنّ الفنون هي قبل كلّ شيء طريقة فنّيّة في التعبير عن الحقيقة. وغرقوا في أمثلتهم ومحاوراتهم في سفسطة ونفعيّة عجيبة. فهوميروس الشاعر، مثلًا، كما يقول سقراط لغلوكن، لم يربح حربًا ولم يشف مريضًا، ولم يصنع حتّى سرج حصان. أخطأ فلاسفة اليونان في فهم الشعر والرسم على أنّهما تقليدان لتقليد، فيما الشعر هو ابتكار أوّل لوجود آخر باللغة، والرسم ابتكار لوجود آخر بالخطّ واللون. يقول بيكاسو: «لست ما أرى بل أنا ما أريد»[١٦]. كان لا بدّ من أن يمضي وقت ما لكي ينقذ هايدغر ونيتشه في الغرب الشعر من براثن الفلسفة اليونانيّة من خلال الانتباه إلى دور اللغة في قول الوجود، وأنّ الفنّ خلق فنّيّ وليس تقليدًا أو محاكاة.

كشوف الصوفيّة: إعادة الشعر إلى حمى القرآن

ليس بعيدًا أن يكون هايدغر قد تأثّر بالنصّ الصوفيّ الإسلاميّ في تحليله لشعر هلدرلن Hölderlin[١٧]. تأثّر شعراء الطبيعة الصوفيّة الألمان، غوته J. Goethe، ونوفاليس Novalis، وريلكه R. Rilke، بالروح الشرقيّة الإسلاميّة. تأثّر غوته بحافظ الشيرازي، مثلًا، في **الديوان الشرقيّ للشاعر الغربيّ** *West-östlicher Divan*. يكاد هايدغر المؤمن بالمتافيزيقا يتماهى في بعض مقولاته في العود إلى الوراء، والمحجوب، والأرض الأمّ، كما في كتابه *Identität*

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧.

(١٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٢٥٣، ٤١٣ و٤١٤، و٤٢٢.

(١٦) "Je ne suis pas ce que je vois, je suis ce que je veux."

(١٧) M. Heidegger, *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1977).

und Differenz، واللغــة كرمــز للحقيقة، مع مقولات المتصوّفــة الإسلاميّين الذين سبقوه، فهــم وحدهم الذين غاصوا بقــوّة وبمغامرة وصلت بهم لحدود المــوت والصلب والجنون، إلى جواهــر قرآنيّة خطيرة في العبارة وفي الرمز الخصب. إنّ روح المتصوّف الإسلاميّ روح شاعــر. كان الحســين بن منصــور الحلّاج (٢٤٤ هــ) يلقّب بالعالم السيّــد الغريب. شطح وأودى به شطحه إلى الصلب والحرق وذرّ رماده في نهر دجلة، وهو القائل:

يا لائمي في هواه كم تلوم فلو ... عـرفـت مـنـه الـذي عـنـيـت لم تـلـم

للناس حجّ ولي حجّ إلى سكني ... تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

يطوف بالبيت قوم لا بجارحة ... بالله طـافـوا فـأغـنـاهـم عـن الحـــرم

أمّــا ابــن العربي، وهو محي الدين بــن العربي (٥٦٠ هــ) الأندلســيّ المولد، والدمشقيّ القبر، في جبل قاسيون، فكان أمره عجب العجب في استنطاق حروف العربيّة وترميز الرمز القــرآنيّ والشــدّ به إلى آخر ما يتحمّله قوس العربيّة مــن غرابة وشطح. يقول في ﴿الم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[١٨]:

ألـف الـلام ولام الألــف ... نهر طالوت فلا تغتـرف

واشـرب النهـر إلى آخـره ... وعن النهر فلا تنحـرف[١٩]

ويقول في ﴿الرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾[٢٠]:

رحيم بيـن رحمانيــن ... كنهـر بيـن بستانيـن

وتلميذ حديد القلـب ... ملقّى بيـن أستاذيـن

فقل للحاذق النحريـر ... إنّ السـرّ فـي هذيـن[٢١]

ولابــن العربــي كلام في المعراج الإلهــيّ والإنسان الكامل، وأشعــار في حروف القرآن

(١٨) سورة البقرة، الآيتان ١ و٢.

(١٩) ابــن عربي، **رســائل ابــن عربي**، تحقيق وتقديم سعيــد عبد الفتّاح، الطبعــة ١ (بيروت: دار الانتشار العربــيّ، ٢٠٠١)، كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، الصفحة ١٣١.

(٢٠) سورة الرحمن، الآيتان ١ و٢.

(٢١) **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، كتاب «المدخل إلى المقصد الأسمى في الإشارات»، الصفحة ٢٥٤.

وإشاراته، وهو القائل «عليك بروح الأشياء».

إنّ أحـوال الصوفيّة أقوى وأهمّ من أشعارهم التي تبدو أقرب ما تكون لأراجيز حروفيّة ملغّزة تحتاج إلى قاموس في الصوفيّة. لكـنّ أهمّيتهم تعود لانتباههم لأبعاد اللغة الرامزة في **القـرآن** باعتبار الرمز الخصب أصل من أصول الشعر العميقة، وباعتبار مخزن الأسرار القرآنيّ مستودع الغيب الذي منه ينطلق الشعر وإليه ينتهي، كما هو كلّ شيء.

المتنبّي والمعرّي، إشكاليّة الشاعر والنبيّ مجدّدًا

ادّعـى المتنبّي النبـوّة في أوّل فتوّته وما كان ينبغي له ذلك، لكنّـه لم يتخلّ عن دعوته إلّا تقيّةً وخوفًا، يقول في ميميّته:

يقولون لي ما أنت في كلّ بلدة   وما تبتغي؟ ما أبتغي جلّ أن يسمّـى

وإنّي لمن قوم كأنّ نفوسمـهـم   بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

وهـو يفترع الحكمة افتراعًا من جذورها المرّة في الحياة واللغـة، عارفًا بالنفس البشريّة: «مـا لنا كلّنا جوّ يا رسـول، أنا أهـوى وقلبـك المتبـول». ويقول: «خليلك أنت لا من قلت خلّي، وإن كثر التجمّل والكلام».

والشاعـر الحكيم المصفّى كمـا يرى إليه أبو الطيّب (١) متوحّد وقويّ، يحتقر الناس بما فيهـم الملوك ويخاطبهم بـ«هذا»، «تشابهت البهائم والعبدّى، علينا والموالي والصميـم»، و(٢) ممتلئ بنفسه، يسبّح خالقها كيف خلقها على تلك الحال.

جاء المعرّي باحثًا عن أصل الغريزة البشريّة أو الطبيعة البشريّة في القوّة، مستعملًا السخرية كأداة من أشدّ أدوات قتل الآخر (الخصم)، فقلّد أبا الطيّب النبوّة في الشعر من خلال **معجز أحمـد**. صاحب «غـير مجد» شاعر عقل شكّاك وملغّز. هو شاعـر عدميّة سوداء يفضّل قطع النسـل ووضع نقطة على آخر سطر الخليقة. وهو سفسطائـيّ على العموم، يمارس «جدليّة الشـيء في صميم الشـيء»، بعبارة العلايلي فيـه في كتاب **المعرّي ذلـك المجهول** (١٩٤٤)، وقـد كشف فيه الستار عن فلسفة المعرّي الرامزة المستندة إلى الحرف والعدد، متأثّرًا بفلسفة إخـوان الصفاء الذين كان ينتمي إليهـم. إنّ معرفته فلسفيّةً حروفيّـةً كقوله: «تواصل حبل

النسل ما بين آدم، وبيني ولم يوصل بلامي باء».

فما معنى ذلك؟ يرى العلايلي أنّ حرف اللام، بعرف أبي العلاء، حرف ترابيّ وحرف البـاء حرف هوائيّ، وبالتـالي لم يوصل بوجوده الترابـيّ، الفنائيّ، نسمـةً هوائيّةً لاستمرار الحياة، أي عنده انقطع النسل.

اللحظة المتحوّلة للشعر: بروق الحداثة وشواظها

ماذا عن علامات التحوّل الشعريّ في العربيّة؟ وكيف سار الشعر من الانتظام إلى الأسطرة، فالخلل، فالفوضى الشعريّة فإلى هباء الإشارة الإلكترونيّة؟ وما هي الفلسفات التي اعترته مع عصور الحداثة وما بعدها؟

تـكاد تكون الحراثة الفلسفيّة في الشعر العربيّ الحديـث والمعاصر حراثةً في أرض بور. لا ننفـي أنّ شعرنا مـن أواسط القرن التاسع عشر خضع لتأثـيرات غربيّة اشتدّت وطأتها في أواسط القرن العشرين مع شعراء الحداثة الأولى ومن جاء بعدهم حتّى اليوم. لذلك فأيّ قول نقـديّ فيه سيكون ملزمًا بحضور الشعر الغربيّ وبالنظرات الفلسفيّة التي تجلّت في مدارس كالوجوديّة والبنيويّة والتفكيكيّة، وفي موجات كالدادائيّة والسرياليّة والضبابيّة، وغيرها.

انطلقـت مسألة «موت الشعر» في الغرب مع هيغل بردّة أفلاطونيّة في كتابه **علم الجمال** (١٨٣٢). وتوالـت قداديس جنائزيّة لـكلّ الفنون، وذلك بعد حيويّـة فلسفيّة تجاه الشعر مـن كاسيوس لونجينوسـس (٢٧٣ م) ومذهبه في «الجليل والممتع» وانتباهـه لإثارة الحماسة الداخليّـة في الشعر إلى روسّو (١٧٧٨ م) ونظريّته في «المتوحّش النبيل»، إلى الرومانطيكيّة الفلسفيّـة والشعريّة في ألمانيا في مزجهم بين العقل والخيـال والحدس في عمل كلّيّ يلامس الإشراق، استضاءةً بما قام به كانط (١٨٠٤ م) في اعتباره الشعر مواءمةً بين الضرورة والحرّيّة، وشيلنـغ (١٨٥٤ م) في اعتقاده بأن الشعر يكمّل الفلسفة ويتخطّاها[٢٢]. لا ننس بودلير في **سويداء باريس** *Le Spleen de Paris* **وأزهار الشرّ** *Les Fleurs du mal*، ركّز كانط على المتعة الجماليّة، واعتبرها شيلر (١٨٠٥ م) مجانيّةً كاللعب، وقرّب مالارميه (١٨٩٨ م) الكلمات

(٢٢) للمزيد، انظر، خليل حاوي، **فلسفة الشعر والحضارة**، تحرير وترجمة وتقديم ريتا عوض (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢).

مــن المطلق، ودفع به الشطط إلى التعالي على الخلق الإلهــيّ. سبق ذلك كلّه اللحظة الأخيرة المشوّهــة والمتعتعة للشعــر والفنّ. إنّها ثمار ما بعد الحداثــة في التفكيك والتعفّن في اللوحة والقصيــدة والمسرح والموسيقى، كأنّ الحضارة بعــد أن تبلغ الذروة تنكفئ إلى نفاياتها. فإذا كان شعر فلماذا لا يكون لا شعر؟ وإذا كان فنّ فلماذا لا يكون لا فنّ؟

في التشكيــل والرسم رسم الشاعر والرسّــام بول بيلو P. Bilhaud صورةً سوداء سمّاها «زنوج يتقاتلون في غرفة الليل»، وهي مربّع أسود. وطوّر ألفونس أليه A. Allais فكرة بيلو الفكاهيّــة في العام ١٨٨٣ فوضع رسمةً سمّاها «تجمّــع لنساء في الثلج» وهي مربّع أبيض، وفي العام الذي تلى وضع المربّع الأحمر.

عرضــ المستقبلــيّ الروسيّ كازيمــير ماليفتشــ[٢٣] K. Malevich في العــام ١٩١٥ في بتروغــراد رسمــة «مربــع أبيض على لوح أبيضــ»، مع بيان يقطع من خلالــه مع الحركات الجماليّــة. سمّــى نفســه «رئيس الفــراغ»، وصرّح بأنّه يريــد قتل فنّ الصــورة. توالت بعد ذلــك مفاهيم تطبيقيّة وتنظريّة على التخلّص من الفنّ. وتواطــأ على ذلك شعراء ورسّامون وفلاسفة – يتساءل ليبنز، مثلًا، لماذا يوجد شيء ولا يوجد لا شيء – ومسرحيّون ومخرجون سينمائيّون وموسيقيّون. هذه هي اللحظة الراهنة للشعر والفنّ في العالم. فماذا عن علامات التحوّل الشعريّ في العربيّة؟

مجــدّدًا، علينــا أن نؤسّس. ثمّة في الشعــر العربيّ الحديث والمعاصر بــروق فلسفيّة، ولا بــدّ من كشف الستــار عنها، ثمّة أعماق بعضهــا يتّصل بالغيب الدينــيّ وبعضها بالأساطير والأقنعــة، وبعضهــا بالأحــلام والرؤيا وباللامعقــول، إلى غير ذلك، وهــي حقول شديدة الخصوبة ومليئة بوعود للحصّادين.

يقــول صلاح عبد الصبــور في قصيدة مذكّرات رجل مجهول مــن ديوان **تأملات في زمن جريح**: «إن كنت حكيمًا نبّئني كيف أجنّ كي ألمس نبض الكون المجنون»[٢٤]. هل يمكن أن تنطوي هذه الشذرة الشعريّة لعبد الصبور على ما سمّي، فيما بعد، الفلسفة القديمة بالتشظّي

---

(٢٣) للمزيــد، انظــر، برنار ماركاديــه، «هذه النهاية التــي لا تتوقفّ عن الانتهاء»، مجلّــة **الآخر** ١ (بــيروت: مؤسّســة ٤٠، صيف ٢٠١١)، الصفحات ١٩٤ إلى ٢٠٦.

(٢٤) صلاح عبد الصبور، **ديوان صلاح عبد الصبور**، الطبعة ١ (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، الصفحة ٣٠٠.

والشواش الكونيّ[٢٥]؟ يصوّر دافيد ريول D. Ruelle الفوضى والنظام والكاوس في كتابه *Hasard et Chaos* بأنّ الأمر الخطير فيما بعد آنيشتاين، هو الانتباه للمصادفات في المنطق الضبابيّ، للاحتمالات [...] تلك التي رفضها آينشتاين لأنّه لا يريد أن يجعل الله يلعب النرد في خلق العالم[٢٦].

إنّ جملة عبد الصبور الشعريّة جملة موحية على ضوء ما ذكرنا وهو القائل في القصيدة نفسها: «الحمد لنعمته من أعطانا هذا الليل، والظلمة فوق مناكبنا ستر وغطاء»، و«الحمد لنعمته من أعطانا ألّا نختار رسم الأقدار».

في قصيدة صغيرة بعنوان «بكائيّة» من ديوان **الذي يأتي ولا يأتي** لعبد الوهاب البياتي، يستبطن فيها البياتي حبّ الشاعر الفارسيّ عمر الخيّام لعائشة التي ماتت ودفنت في سرداب من سراديب نيسابور. يعود الشاعر ليسأل عنها لظنّه أنّها قد تكون عادت للحياة، وحين يؤرّق حارس العالم السفليّ بأسئلته، يقول له الحارس: «عائشة ليست هنا، ليس هنا أحد، فزورق الأبد مضى غدًا، مضى ولم يعد».

تمسّ هذه المسألة الغيب والموت والحياة. لكنّ العبقريّة الشعريّة للبياتي هي في افتراضات السفر في الزمن من خلال الصيغة اللغويّة. وفي «زورق الأبد، مضى غدًا» استعمال صيغة الماضي للمستقبل في الحركة. ثمة في النسبيّة ثلاث افتراضات للسفر بين نقطتين:

الأولى: سافر الآن تصل غدًا.

الثانية : سافر الآن تصل الآن.

الثالثة: سافر الآن تصل البارحة.

والعنصر المحدّد لهذه الأسفار والأزمنة هو عنصر السرعة. سرعة الصوت، وسرعة الضوء، وهو ما يجعل، مثلًا، غد المسافر بارحة المسافر. فرحلة البياتي الشعريّة جزء من رحلة السنوات الضوئيّة. وهو برق من بروق الشعر التي سبق بها الشعراء العلم والفلسفة.

(٢٥) للمزيد، انظر، سامي أدهم، **مابعد الفلسفة، الكاوس، التشظّي، الشيطان الأعظم** (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٦).

(٢٦) Cf. D. Ruelle, *Hasard et Chaos* (Paris: Éd. Odile Jacob, 1991).

المحايثة: حياة [...] [١]

جيل دولوز

ترجمة جمال نعيم [٢]

يبسط دولوز للحقل المجاوز بما هو مائز عن التجربة، وبما هو لا يحيل إلى موضوع أو إلى ذات؛ من حيث هو حقل محايثة محض، متفلّت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع، والمحايثة المحضة حياة، ولا شيء سوى ذلك، حياة لا ترتبط بكائن، ولا تخضع لأفعول. فالحقل المجاوز، من ثمّ، يختطّ بمسطّح المحايثة، ومسطّح المحايثة يختطّ بحياة.

المفردات المفتاحيّة: دولوز؛ المحايثة؛ مسطّح المحايثة؛ الحقل المجاوز؛ الوعي؛ المجاوز والمفارق.

مقدّمة بقلم المترجم

المحايثة حياة أو المحايثة المطلقة

عرف جيل دولوز G. Deleuze بأمبيريّته العليا، أو الجذريّة، أو المجاوزة. والأمبيريّة العليا (empirisme supérieur) هي تعبير أخذه دولوز من شيلنغ F. Schelling، وطبّقه على هنري برغسون H. Bergson. أمّا الميدان المجاوز أو الحقل المجاوز (champ transcendantal) فيعود إلى كانط، وإن كان دولوز يغيّر كثيرًا في مفهوم هذا الحقل المجاوز.

ويمكن القول إنّ تعبير الأمبيريّة المجاوزة (empirisme transcendantal) هو بمثابة مسخ ولّده دولوز من جمع شيخ الأمبيريّين هيوم مع فيلسوف النقدية كانط الذي ميّز

(١) انظر،

G. Deleuze, “L’Immanence: une vie,” *Philosophie* **47**, pp. 4-7.

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

المجــاوز (transcendantal) من المفــارق (transcendant) بعدما كانا، في فلسفة القرون الوسطى، يستعملان بمعنًى واحد تقريبًا.

تبحــث الأمبيريّة المجاوزة، بما هي كانطيّة جديدة، أو بما هــي تطوير لأمبيريّة هيوم التي لا تعــترف بأيّ شيء مجاوز أو فطريّ في الذهن، والتي تنظر إلى الذات بوصفها ذاتًا متكوّنةً لا بوصفهــا ذاتًــا أصيلةً كما سيذهب إلى ذلك كانط، ومن بعــده هوسرل، أقول تبحث عن شروط إمكان التجربة الواقعيّة، لا عن شروط إمكان كلّ تجربة ممكنة كما هو الحال مع كانط. وهــذا ما فعله ميشال فوكو M. Foucault في حفريّاته عندما تكلّم عن ما هو قبليّ تاريخيّ في كلّ تشــكّل تاريخيّ (formation historique)، أي عــن الشروط الواقعيّة لكلّ تشكّل تاريخيّ، وإن كانت هذه الشروط تتغيّر من تشكّل تاريخيّ إلى آخر.

يقول دولوز عن فوكو: «فالشرط هو نفسه تاريخيّ، القبليّ هو تاريخيّ: الهمس الكبير، يتغيّر في كلّ تشكّل تاريخيّ»[٣].

ولا يمكــن الحديث عن الأمبيريّة المجاوزة مــن دون الالتفات قليلًا إلى الفلسفة المجاوزة عنــد كانط. فقد ابتدع كانــط حقلًا جديدًا في الفلسفة هو حقل شــروط الإمكان، وابتدع مشكلــةً فلسفيّــةً جديدةً تتلخّص بالســؤال الآتي: كيف يمكن للأحــكام التأليفيّة القبليّة أن تكون؟ أي كيف لي أن أقول، مثلًا: «المعادن تتمدّد بالحرارة؟».

تطلّــب حلّ هذه المشكلــة ابتداع حقل جديــد في الفلسفة هو الحقــل المجاوز، وثورة منهجيّــة هــي الثورة الكوبرنيقيّة التــي تجعل الموضوع يدور حول الــذات لا العكس. هذه الــذات هي ذات مجاوزة، لكنّها ليســت بذات مفارقة. إنّها مجاوزة بمــا تتضمّنه من حدسي الزمان والمكان في ملكة الحساسيّة، ومن المقولات الاثنتي عشرة أو الأفاهيم الفاهميّة المحضة في ملكة الفاهمة، ومن أماثيل العقل (الله، والنفس، والعالم). وهي ذات أصيلة، وليست ذاتًا مشتقّة كمــا سيذهب إلى ذلك البنيويّون فيما بعد. إنّها ذات أصيلة تصاحب الحقل المجاوز الــذي ينسب إليها. والأفاهيم الفاهميّة المحضة هي بمثابــة قوالب تقولب الموضوعات. لذا لا إمكان لمعرفة الأشياء قيّاها (في ذاتها)، بل كما تبدو لنا كظاهرات. ويمكن القول إنّ هذه القوالــب هــي قوالب نشطة وفاعلة أكــثر ممّا هي قوالب جامدة وفارغة. مــن هنا، نقول إنّ

(٣) G. Deleuze, *Foucualt* (Paris: Éd. De Minuit, 1985), p. 67.

الـذات، عند كانط، ليست جوهـرًا، بل هي نشاط. وعليه، لا ينتسـب كانط إلى المتافيزيقا الكلاسيكيّة، أي المتافيزيقا التي تعالج مشكلات الله والنفس والعالم، هذه المشكلات التي لم تعد مشكلات فلسفيّة، بل مشكلات زائفة في سياق القول الكانطي الجديد.

لكنّ الحقل المجاوز عند دولوز G. Deleuze، بما هو حقل متميّز من التجربة، هو حقل لا يحيـل إلى ذات ولا إلى موضوع: إنّه حقل متحرّر تمامًا من الإحالة إلى الذات والموضوع اللذين لا ينظر إليهما دولوز إلا كمفارقين يقعان خارج الحقل. من هنا ينتسب دولوز إلى ذاك التيّـار الفلسفيّ العريق الذي يمثّله ويتوّجه سبينوزا، أعني بـه تيّار المحايثة المطلقة أو المحضة التي لا تسمح بأيّ مفارقة. من هنا معارضة هذا التيّار لآلهة السماء كما لآلهة الأرض. تعتبر المحايثـة المطلقة أن لا خلاص للإنسـان إلّا بالمحايثة، وأنّ المفارقة عدوّ الفلسفة الأوّل. لذا، نعـت دولوز سبينوزا بأمير الفلاسفة، أو مسيح الفلاسفة، لأنّه نادى بالمحايثة المطلقة وطارد كلّ مفارقة، ولأنّ الفلاسفة الآخرين هم بمثابة رسل لهذا الفيلسوف العظيم.

لا بـدّ من الإشارة هنا إلى أنّ دولوز ابتدع أفهومًـا جديدًا في الفلسفة هو أفهوم مسطّح المحايثـة (champ d'immanence) الـذي بـه ينتسـب إلى سبينوزا. وهـو لم يستعمل هذا الأفهوم منذ بداية مسيرته الفلسفيّة. فقد استعمل في كتاب **الفرق والتكرار**[٤] *Différence et répétition* أفهوم الفرق فيّاه (في ذاته)، وفي كتاب **منطق المعنى**[٥] *Logique du sens* أفهوم الحقل المجاوز، وفي كتاب **الآنتي - أوديب**[٦] *L'Anti-Œdipe* أفهوم الجسد بلا أعضاء، قبل أن يستقـرّ أخـيرًا في كتاباته الأخيرة، لاسيّمـا في كتاب **ما الفلسـفة؟**[٧]، على أفهوم مسطّح التماسك أو مسطّح المحايثة الذي خصّص له فصلًا كاملًا في هذا الكتاب.

الفـرق فيّـاه أو الفرق في ذاته هـو وراء كلّ شيء، لكن لا شيء وراء الفـرق، إنّه التعبير العصريّ عن الطبيعة الطابعة عند سبينوزا. فكما ميّز سبينوزا بين الطبيعة الطابعة، أو الطبيعة الخالقة، أو الله، وبين الطبيعة المطبوعة، أو الطبيعة المخلوقة، أو الكائنات، كذلك ميّز دولوز بـين عالمين: (١) عالم التصوّر، أي عـالم الكائنات الممتدّة، والتي تتمتّـع بخاصّيّات، و(٢)

(٤) G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1969).

(٥) G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Éd. De Minuit, 1969).

(٦) G. Deleuze and F. Guattari, *L'anti-Œdipe* (Paris: Éd. De Minuit, 1972).

(٧) G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie* ? (Paris: Éd. De Minuit, 1991).

العالم تحت التصوّريّ، أي عالم الكثرات المشتدّة، أي عالم الفرق فيّاه، أي عالم الحقل المجاوز الفعليّ. فلا يمكن أن نبحث عن أساس الكائنات في كائنات أخرى، بل في ما يجعل هذه الكائنات ممكنة، أي في ما يفعل في هذه الكائنات. وهذا الذي يفعل في الكائنات هو الكون، أو الوجود، الذي يجب تمييزه من الكائنات والموجودات.

يريد دولوز أن يفكّر في الفرق فيّاه، أو الفرق في ذاته، وأن يتجاوز الأشكال والخاصّيّات ليصل إلى ما يهدر تحتها، أي ليصل إلى الحقل المجاوز الفعليّ الذي لا يكون ملحقًا بذات ولا بموضوع. فالفرق، في نظره، هو شيء، وله درجات، أو مستويات، أو شدّات. وهو أعمق من التعارض والتناقض اللذين قال بهما هيغل. وعليه، يقع وراء كلّ شيء ولا شيء وراءه.

يقوّض دولوز عالم الهويّات، أي هويّات الله والإنسان والعالم (الكائنات)، ليكتشف ما يهدر تحتها، ويهدم عالم التصوّر ليصل إلى مستوى تحت - تصوّريّ. لذا، لا يبني دولوز الحقل المجاوز على صورة الأمبيريّ. ولا يجد أساس الفرديّ في الفرديّ المتكوّن، بل في حقل التفرّد الذي يسمح بتكوين الأفراد كما بتفكيكهم. وهذا الحقل هو حقل مكوَّن من تفرّدات لا شخصيّة ومن فرادات قبل - فرديّة. إنّه ما يقع تحت الخاصّيّات والأشكال، أو ما يسند هذه الأشكال والخاصّيّات.

ومن المعروف أنّ الكون أو الوجود قد فكّر، في تاريخ الفلسفة، عبر ثلاث نظريّات: إمّا عبر نظريّة تواطؤ الكون، أي اشتراك معنى الكون، وإمّا عبر نظريّة التباس الكون، أي اشتراك لفظ الكون، وإمّا أخيرًا عبر نظريّة تمثيل الكون. وعلينا التمييز بين الكون والكائنات. فليس المقصود من الكون الكائنات الموجودة بل ما يقع وراءها، أي ما يشكّل كينونتها بالذات.

ودولوز، في الفلسفة، هو من أنصار نظريّة تواطؤ الكون، أي نظريّة اشتراك معنى الكون، أي إنّ الكون مشترك معنويّ. ويمكن لنا أن نشرح نظريّة تواطؤ الكون عنده بايجاز، كالآتي: يقال الكون بمعنًى واحد والمعنى نفسه عن كلّ ما هو موجود، عن كلّ ما هو كائن، عن كلّ ما هو مختلف. وإذا أردنا تبسيط الأمور نقول إنّ الكون يقال بمعنًى واحد، والمعنى نفسه عن الله، والإنسان، والحيوان، والنبات، والشيء. أمّا، في نظريّة التباس الكون، فلا يقال الكون أو الوجود بمعنًى واحد، والمعنى نفسه عن الله والإنسان وبقيّة الكائنات، لأنّه لا يجوز أن نقول إنّ الكون يقال بالمعنى نفسه عن الله وعن الكرسيّ على سبيل المثال. وأخيرًا، في نظريّة تمثيل الكون، فإنّ ما يقال عن الله يقال عن غيره من الكائنات، لكن على سبيل

التمثيل أو المماثلة.

ومن خلال نظريّة تواطؤ الكون التي تؤدّي إلى المحايثة المطلقة، بإمكاننا القول إنّ دولوز هو من أنصار نظريّة وحدة الوجود. فهو مع المحايثة الشاملة، وضدّ أيّ مفارقة من أيّ نوع كانت، سواءً كانت مفارقةً فيضيّةً، أم مفارقةً خلقيّةً. لذا، أحبّ دولوز أفهوم مسطّح المحايثة واستحسنه في نهاية حياته.

ولمسطّح المحايثة وجهان: واحد يتعلّق بصورة الفكر، وآخر يتعلّق بمادّة الكون. وصورة الفكر هي الإجابة عن سؤال ما التفكير؟ إنّها، في رأينا، متابعة لنقد العقل المحض بطريقة مختلفة. فكما سعى كانط، قبل الخوض في موضوعات المعرفة، إلى نقد العقل المحض وتبيان حدوده وإمكاناته، كذلك بيّن دولوز وجود صورة معيّنة للفكر تتحكّم في التفكير، وعلينا تبيان توجّهاتها واتّجاهاتها قبل الشروع في إبداع الأفاهيم، ومن ثمّ علينا تقويضها لإنشاء صورة جديدة مكانها، أو للوصول إلى فكر متحرّر من كلّ صورة.

إذًا، تبنّت الفلسفة، عبر تاريخها، صورةً معيّنةً للفكر، حتّى قبل أن تملأ هذه الصورة بأيّ مادّة. لقد تبنّى الفكر لنفسه صورةً، لكن من دون أساس، من دون إثبات. فالفكر هنا هو دغمائيّ لأنّه لم يقم بتفحّص هذه الصورة، وأرثوذكسيّ لأنّه طمح إلى اليقين من خلال هذه الصورة، وأخلاقيّ لأنّه استند إلى مبدإ الخير في تبريرها. لا بدّ من تقويض هذه الصورة الكلاسيكيّة، أو الدغمائيّة، أو الأرثوذكسيّة، أو الأخلاقيّة، إحلال صورة حديثة مكانها، كانت قد بدأت تباشيرها مع نيتشه. يقول دولوز في كتاب **نيتشه والفلسفة**[8] *Nietzsche et la philosophie* ما يلي:

> تظهر صورة الفكر الدغمائيّة في ثلاث أطروحات رئيسة: (١) يقال لنا إنّ المفكّر، بما هو مفكّر، يريد الحقّ ويحبّه (صدق المفكّر)، إنّ الفكر كفكر يمتلك أو يحتوي صوريًّا الحقّ (فطريّة الفكر، قبليّة الأفاهيم)، إنّ التفكير هو الممارسة الطبيعيّة لملكة، وإنّه يكفي إذًا أن نفكّر «حقًّا» لكي نفكّر بصواب (الطبيعة المستقيمة للفكر، الحسّ السليم المقسّم بشكل كلّيّ)؛ (٢) يقال لنا أيضًا إنّنا انحرفنا عن الحقّ، لكن بفعل قوًى غريبة عن الفكر (الجسم، والأهواء، والمصالح المحسوسة). ونحن نسقط في الخطإ، ونتّخذ الخطأ بمثابة صواب لأنّنا لسنا كائنات مفكّرة فحسب. فالخطأ:

(٨) J. Deleuze, *Nietzche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), p. 118.

قـد يكون، في الفكر بما هو كذلك، الأثر الوحيد للقـوى الخارجيّة، التي تتعارض مع الفكر؛ (٣) يُقـال لنا أخيرًا إنّه يكفي [اجـتراح] منهج ما لكي نفكّر جيّدًا، ونفكّـر حقًّا. [...] نتجنب الخطأ عبر المنهج.

ويشير دولوز في الصفحة(٩) إلى صورة الفكر الجديدة قائلًا:

تعنـي صـورة الفكر الجديـدة أوّلًا ما يلي: ليس الحـقّ [الصواب] عنصر الفكـر. فعنصر الفكر هو المعنـى والقيمة. وليست مقولات الفكر الصواب والخطأ، بل النبيـل والخسيس، العالي والسافل، وفقًا لطبيعة القوى التي تستحوذ على الفكر ذاته [...]، وليسـت الحالة السلبيّة للفكر هي الخطأ.

وهو يضيـف: «الحماقة هي بنية الفكر بما هو كذلك: فهي ليست كيفيّة للانخداع، إنّما تعبّر في المبدإ عن اللا - معنى في الفكر».

و تجيـب مادّة الكون عـن السؤال الآتي: ما المقصود من كون الكائنات؟ مع أنّ دولوز، على غرار بارمنيدس، يعتبر أنّ التفكير والكون هما الشيء الواحد نفسه.

في الواقـع، يجمـع دولوز ما هو فكريّ محض إلى ما هو كينـونيّ. فالفلسفة هي تفكير الكـون والفكـر الذي يفكّر هذا الكون. وربّمـا نفهم هذه الفكرة من خـلال نظريّة تواطؤ الكـون. فالكون يقال بمعنًى واحـد ووحيد، والمعنى نفسه عن كلّ ما هو مختلف، عن أنماطه ووجهاته الجوّانيّة. وعلى الفكر الذي يفكّر هذا الكون أن يعكس حقيقة الكون. فإذا كانت الكـثرة لا الوحـدة، على سبيل المثال، هي الأساس في الكون، فإنّ على الفكر أن يتّبع منطق الكـثرة. والعكس صحيـح، أي إذا كان منطق الفكر هو الكثرة، فعلينـا أن ننظر إلى حقيقة الكون ككثرة.

ولكن كيف ينظر دولوز إلى مادّة الكون؟

بالإضافـة إلى الفرق فيّـاه، أي إلى التفاوت والتباين اللذيـن يتحكّمان في أساس الكون القائم أساسًا على أفهوم الشدّة والدرجات في الشدّة، فإنّ دولوز ينظر إلى مادّة الكون أيضًا بوصفها نورًا بالكامل. وهو يستند في ذلك إلى برغسون.

يقـول دولـوز في كتابه سـينما ١ *Cinéma I* ما يلي: «السبب الايجابـيّ هو أنّ مسطّح

(٩) Ibid, p. 119.

المحايثة نور بالكامل. إنّ مجموع الحركات والأفعال وردّات الأفعال هي نور منتشر، يمتدّ من دون مقاومة ومن دون ضياع»[١٠]. إنّ سبب تماهي الصورة والحركة هو تماهي المادّة والنور، «فالصورة حركة كما المادّة نور».

مسطّح المحايثة بلغة دولوز هو مسطّح المادّة بلغة برغسون، هذا ما يبحث عنه دولوز لدى الفلاسفة، فإذا به يجده في **السينما** عبر برغسون. إذاً، يشكّل برغسون، في نظر دولوز، قطيعةً مع التراث الفلسفيّ كلّه الذي كان يضع النور في جانب الروح وليس في جانب المادّة.

يوجد هنا قطيعة مع التراث الفلسفيّ كلّه، الذي كان يضع بالأحرى النور في جانب الروح، وكان يصنع من الوعي حزمةً نوريّةً تسحب الأشياء من عتمتها الطبيعيّة. تنتسب الفيمياء كلّيًّا إلى هذا التراث القديم، [...] بالنسبة إلى برغسون، إنّه العكس تمامًا. إنّها الأشياء التي هي نوريّة بذاتها، من دون شيء ينيرها، كلّ وعي هو شيء ما، إنّه يختلط مع الشيء، أي مع صورة النور. لكنّ المقصود هو وعي مبدئيّ، منتشر في كلّ مكان ولا ينكشف[١١].

إذًا، دولوز هو فيلسوف المحايثة المطلقة، هو فيلسوف العلّة المحايثة. والآن يتكشّف مسطّح المحايثة، ويمكن القول العلّة المحايثة، كنور منتشر في كلّ مكان مع أنّه لا ينكشف. الأشياء بحدّ ذاتها نور وأنوار.

ويرى دولوز أنّ مسألة، أو مشكلة النور، قد طرحت بطريقتين مختلفتين. فهو يقول:

طرح البعض مسألة النور، بالنسبة إلى الظلمة. وبالتأكيد، لقد فعلوا ذلك بطريقة متغيّرة، تحت شكل نصفين وثليمين وتدرّج النور [...]، لاحظوا أنّ هذا الطراز من الصورة نور – ظلمات يحيل إلى أفهوم فلسفيّ، إلى صورة فكر: صورة الصراع أو النزاع بين الخير والشرّ.

ومن المسلّم به أنّ المسألة تتغيّر كلّيًّا إذا ما نظرتم إلى النور، وفكّرتم فيه في صلاته مع البياض، لا مع الظلمات. من وجهة النظر هذه، فإنّ الظلمة لن تعود إلّا نتيجةً، وهذا سيكون عالمًا آخر تمامًا. وفي ظروف معيّنة لن يكون له صلابة وقساوة أقلّ، لكنّ كلّ شيء سيكون نورًا، ببساطة، ثمّة نوران، نور الشمس ونور القمر. وأفهوميًّا، هذه هي ثيمة التعاقب والتناوب التي ستحلّ محلّ ثيمة الصراع

(١٠) G. Deleuze, *Cinéma 1*: *L'image-mouvement* (Paris: Éd. De Minuit, 1983), p. 88.
(١١) Ibid, pp. 89-90.

أو النزاع[١٢].

في كتابنــا عن دولوز، وصفنا دولوز بأنّه فيلسوف متصوّف، لكنّه ملحد، حيث قلنا ما يلي:

> يتكلّم دولوز على الأفهوم في **ما الفلســفة؟** لكنّه في الواقع يكتب «رسالةً» جديدةً في الأنطولوجيا. فالأشياء وحالاتها لا يعتدّ بها، لأنّ علينا أن نصل إلى ما يجعلها ممكنةً. هذه هي الأمبيريّة المجاوزة. إنّهـا تتجـاوز الأمبـيريّ لتصل إلى ما هو مجـاوز في الأمبيريّ ذاتـه وليس في أيّ مـكان آخر. إنّها أنطولوجيـا تواطؤ الكون السبينوزيّة، أنطولوجيـا المحايثة المطلقة التي لا تسمح بأيّ شيء مفارق. هــذا هــو مسطّح المحايثــة. العلّة محايثة، وليســت مفارقة. هذا هــو التصوّف الإلحــاديّ. فدولوز متصوّف كبير، لكنّه ملحد كبير إذا فهمنا الإلحاد بوصفه لا يؤمن بعلّة مفارقة. وهو يتابع برغسون في مذهبــه الإحيائــيّ. إنّه يفتّش عن الحياة في الحيّ. فالحياة هي ما يجعل الحيّ ممكنًا. بل هو يبحث عن الحياة غير العضويّة. هذه هي **الحياة**. إنّها المحايثة المحضة[١٣].

وأخــيرًا نقول إنّ دولوز يميّز المحايثة عن كلّ مــن المفارقة والفيض. إذ لا مجال للمفارقة، ولا للتعــالي في فلسفة دولوز. فهو، على أثر سبينوزا، فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تترك مجالًا لأيّ مفارقة وأيّ نقص. ويمكن القول إنّ دولوز ملحد كبير إذا اعتبرنا أنّ الملحد شخص لا يؤمــن بــأيّ إله مفارق، لكنّه في المقابل مؤمن كبير، وحتّــى متصّوف كبير لأنّه يؤمن بعلّة محايثــة. فالعلّة المفارقة، في نظر دولوز، شيء يصعب تصــوّره. لذا، نراه يتحدّث عن الفرق فيّاه، عن مسطّح المحايثة، عن **الحياة** بتمييزه لها عن الأحياء.

وفي النهايــة نقول، مع دولوز،: «يعرَّف الحقل المجاوز بمسطّح محايثة، ومسطّح المحايثة يعرَّف بحياة. ما المحايثة؟ إنّها حياة [...]».

في ما يلي، ترجمة حديثة وغير منشورة لنصّ دولوز الأخير الذي نشره قبيل وفاته. وهذا النصّ قصــير، لكنّه هامّ، وأساس جدًّا، يتحدّث فيه دولوز عــن المحايثة المحضة أو المطلقة. وبهذا التعبير يؤكّد انتسابه إلى سبينوزا ويمكن القول، إنّ هذا النصّ القصير، يختصر مذهب

(١٢) G. Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens* 1975-1995, édition préparée par D. Lapoujade (Paris: Éd. De Minuit, 2003), p. 201.

(١٣) جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة** (بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٥٥.

دولـوز الفلسفيّ برمّتـه. وقد ورد هذا النصّ في المجلّد الثاني الذي جمع نصوص ومقالات دولـوز ما بين عامي (١٩٧٥ – ١٩٩٥)، لكن غير المنشـورة في كتبه، والذي جاء بعنوان *Deux régimes de fous* ونشرته دار مينوي في باريس عام ٢٠٠٣.

المحايثة حياة

مـا الحقـل المجاوز؟ إنّه يتميّز من التجربة، بما هو لا يحيـل إلى موضوع ولا ينتمي إلى ذات (التصـوّر الأمبـيري). وهو يحضر أيضًا بوصفه تيّارًا محضًا لوعـي لا – ذاتيّ، لوعي قبل – تفكّـريّ لا شخصيّ، لديمومة كيفيّة للوعي مـن دون أنا. قد يبدو مدهشًا أن يعرّف المجاوز بتلـك المعطيـات المباشرة: ولسـوف نتكلّم على الأمبيريّـة المجاوزة، بالتعارضـ مع كلّ ما يصنـع عالم الـذات والموضوع. فثمّة شيء مـا بريّ وقادر في تلك الأمبيريّـة المجاوزة. إنّه ليـس بالتأكيد عنصر الإحساس (الأمبيريّة الساذجـة)، لأن الإحساس ليس سوى مقطع في تيّـار الوعي المطلق. هو بالأحرى الانتقـال من إحساس إلى آخر، أيًّـا كان قربهما، بوصفه صـيرورةً، بوصفـه زيادة القدرة أو نقصانهـا (كمّ افتراضيّ). هل يجـب، إذ ذاك، تعريف الحقـل المجـاوز بالوعـي المباشر من دون موضوع ومـن دون أنا، بما هو حركـة لا تبدأ ولا تنتهي؟ (حتّى الفهم السبينوزي للانتقال أو لكمّيّة القدرة يستدعي الوعي).

لكنّ صلة الحقل المجاوز بالوعي هي صلة مبدئيّة فحسب. فلا يصير الوعي واقعة إلّا إذا ما أنتجت ذات وموضوعها في الوقت نفسه، كلاهما خارج الحقل وظاهران كـ«مفارقين». وعلـى العكس، ما دام الوعي يجتـاز الحقل المجاوز بسرعة لا متناهية منتشرة أينما كان، فلا شـيء يستطيع الإيحاء به[١٤]. وهو لا يعبّر عن نفسه في الواقع إلّا منعكسًا في ذات تحيله إلى موضوعات. لأجل ذلك وبسبب من ذلك فإنّه ليس بإمكان الحقل المجاوز أن يعرّف بوعيه المنتشر فيه، إنّما العصيّ على أيّ إيحاء.

المفارق ليس هو المجـاوز. فإن خلا الوعي، سيعرّف الحقل المجاوز بوصفه حقل محايثة

(١٤) «كما لو كنّا نتفكّر في مساحات النور الذي ينبثق منها، النور الذي بانتشاره، دائمًا لم يكشف قطّ»؛ انظر،
H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris: PUF, 186); "comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours n'eût jamais été révélée."

محضًا، لأنّــه يفلت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع[١٥]. المحايثة المطلقة هي فيّاها [في ذاتها]: إنّها ليست في شيء ما، ولا بالنسبة إلى شيء ما، وهي لا تتعلّق بموضوع، ولا تنتمي إلى ذات. لا تكـون المحايثة، عند سبينوزا، بالنسبـة إلى الجوهر، لكنّ الجوهر والأنماط هي في المحايثة. عندما تتناول الذات والموضوع، اللذان يقعان خارج حقل المحايثة، بوصفهما ذاتًـا كلّيّةً أو موضوعًـا أيًّا كان، إليهم تنسـب المحايثة نفسها، فهذا يشـكّل تشويهًا كاملًا للمجـاوز الذي لم يعد يفعل سوى مضاعفة الأمبـيريّ (هكذا هو الحال مع كانط)، ومسخًا للمحايثة التي تجد نفسها حينئذ متضمّنةً في المفارق. فالمحايثة لا ترتبط بـ«**شـيء ما**» بوصفه وحدةً عليا لـكلّ شيء، ولا بـ«ذات» بوصفها أفعولًا يجري تأليف الأشياء: ذلك أنّه عندما لا تعـود المحايثـة [محايِثَة] لشيء آخر سوى ذاتها فإنّــه بإمكاننا أن نتكلّم على حقل محايثة. فالحقـل المجاوز لا يعرّف بالوعي، أكـثر ممّا يعرّف مسطّح المحايثة بـ«**ذات**» أو «**موضـوع**» قادرين على احتوائه.

ولسـوف نقول عن المحايثة المحضــة إنّها **حياة**، ولا شيء سوى ذلك. فهي ليست محايثةً للحيـاة، لكـن المحايثة التي ليست في شيء هي نفسها حيـاة. حياة هي محايثة المحايثة، هي المحايثـة المطلقـة: إنّها قدرة وغبطة كاملتين. ذلك أنّ فيشتــه، في فلسفته الأخيرة، بقدر ما يتجـاوز إحراجات الذات والموضوع، يقدّم، الحقل المجـاوز بوصفه **حياةً**، لا ترتبط بكائن ولا تخضع لـ«**أفعول**»: وعي مباشر مطلق لا يحيل نشاطه نفسه إلى كائن، لكن لا يفتأ يطرح نفســه في حياة[١٦]. عندئذ يصير الحقل المجاوز حقل محايثـة حقيقيًّا يعيد إدخال السبينوزيّة إلى مـا هو أعمـق في العمليّة الفلسفيّة. ألم تطرأ مغامـرة مشابهة على مين دوبيران M. de Biran، في «فلسفتـه الأخـيرة» (تلك التي كان متعبًا جـدًّا إلى حدّ لم يحسن صياغتها) عندما اكتشف تحت مفارقة الجهد حياة محايثة مطلقة؟ فالحقل المجاوز يعرّف بمسطّح محايثة ومسطّح المحايثة يعرّف بحياة.

ما المحايثة؟ حياة. لا أحد روى، أفضل من ديكنز C. Dickens ما تكونه **حياة**، آخذًا

(١٥) Cf. J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 2003), pp. 74-87.

(١٦) «حدس النشاط المحض الذي لا يكون شيئًا ثابتًا، بل تقدّمًا، ليس كائنًا، بل حياة». انظر،
J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première* (Vrin, 1990), p. 274.
وللمزيد عن الحياة وفقًا لفيشته Fichte، انظر،
Initiation à la vie bienheureuse (Paris: Aubier).

في الحسبــان صيغة التنكير، كمؤشّر للمجاوز. نذل، شخص رديء محتَقَر من الجميع يبعث محتضـرًا، وها هم هؤلاء الذين يعتنون به يظهــرون نوعًا من الهمّة والاحترام والمحبّة، لأقلّ إشــارة حياة من المحتضـر. ينشغل الجميع بإنقاذه، إلى درجــة أنّ الرجل القبيح، يحسّ، في أعماق غيبوبته، بشيء ما لطيف يخترقه. لكن بقدر ما يعود إلى الحياة، فإنّ منقذيه يصبحون أكــثر بــرودةً، ويجد، مجــدّدًا، بذاءته وخبثه كلّه. بــين حياته وموته، ثمّــة أوان لم يعد سوى أوان حيــاة تلهو مع الموت[١٧]. فحياة الفرد أخلــت المكان لحياة لا شخصيّة، وهي مع ذلك فريــدة، تطلق حدثًا محضًــا محرّرًا من عوارض الحيــاة الداخليّة والخارجيّــة، أي من ذاتيّة ما يحصــل وموضوعيّته. «إنسان وحسب»، يتعاطف معه الجميع، ويصل إلى نوع من الغبطة. إنّــه هذيــة،لم تعد إضفــاءً للفرديّة بل للفرادة: حيــاة محايثة محضة، محايــدة، في ما وراء الخير والشرّ، لأنّه وحده الشخص الذي يجسّدها في وسط الأشياء، يجعلها جيّدةً أو سيّئةً. فحياة تلك الفرديّة تمّحي لصالح الحياة الفريدة المحايثة لرجل لم يعد له اسم، مع أنّه لا يخلط مع أيّ شخص آخر. ماهيّة فريدة، حياة ما [...].

قد ينبغي أن لا نضمّن حياة في مجرّد الأوان الذي فيه تواجه الحياة الفرديّة الموت الكلّيّ. إنّ الـ«**حيــاة**» ما هــي في كلّ مكان، في كلّ الآونة التي تجتازها هــذه الذات الحيّة، أو تلك، والتــي تقيسها تلك الأشياء المعيشــة: حياة محايثة ناقلة الأحــداث أو الفرادات التي لا تفعل ســوى أن تترهّن [تصبح راهنة] في الذوات والموضوعات. ليس لهذه الحياة الفلانيّة نفسها آونــة، مهمــا كانت جدّ قريبة بعضًا من بعض، بل مــا لديها فحسب هو ما بين – أزمنة، ما بين – آونة. ولا تبرز فجأةً ولا تتعاقب، لكنّها تقدّم عظم الزمان الفارغ حيث نرى الحدث الآتي أيضًا، والذي سبق حدوثه، في مطلق وعي مباشر. إنّ الأثر الروائيّ للرنيت – هولينيا A. Lernet-Holenia يضــع الحــدث في ما بين – أزمنة، «ما بين» بإمكانه أن يبتلع جموعًا بكاملها. فالفرادات أو الأحداث المكوّنة لحياة ما تتواجد مع عوارض الحياة المناسبة، لكنّها لا تتجمّع ولا تنقسم بالطريقة ذاتها. إنّها تتواصل فيما بينها بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة تواصــل الأفراد. حتّى أنّــه يبدو أنّ بإمكان حياة فريدة أن تستغني عن كلّ فرديّة، أو عن كلّ ملازم آخر يفردنها. مثلما يتشابه الأطفال حديثي الولادة جميعًا وليس لهم فرديّة، لكن لهم فــرادات، إنتاجيّة، حركة، تكشيرة، أحــداث ليست بمثابة طباع ذاتيّة. يتمّ اختراق الأطفال

(١٧) C. Dickens, *L' Amie commun*, I, ch. 3, Pléiade.

حديثي الولادة بحياة محايثة هي قدرة محضة، وحتّى غبطة عبر الآلام وضروب الضعف. تفقد نكرات حياة ما كلّ لاتعيّن بقدر ما تملأ مسطّح محايثة أو ما يعود بالضبط إلى الشيء نفسه، تؤلّف عناصر حقل مجاوز. (الحياة الفرديّة تبقى على العكس غير منفصلة عن تعيّنات أمبيريّة). فالنكرة بما هي كذلك لا تدمغ لا تعيّنًا أمبيريًّا، بل تعيّن محايثة أو قابليّة تعيّن مجاوزة. والتنكير ليس لا تعيّن الشخص من دون أن يكون تعيّنًا للفريد. الـ«**واحد ما**» ليس المفارق الذي بإمكانه أن يتضمّن حتّى المحايثة، لكنّه المحايث المتضمّن في حقل مجاوز. **واحد ما** هو دائمًا مؤشّر كثرة: حدث ما، فرادة ما، حياة ما. بإمكاننا دائمًا أن نتمسّك بمفارق يقع خارج مسطّح المحايثة، أو حتّى ينسبه إليه، يبقى أنّ كلّ مفارقة تنشأ، وحسب، في تيّار وعي محايث خاصّ لهذا المسطّح[١٨]. المفارقة هي دائمًا منتج محايثة.

لا تتضمّن حياة ما سوى [أشياء] افتراضيّة. فهي مشكّلة من افتراضيّات، أحداث وفرادات. ما ندعوه افتراضيًّا ليس شيئًا ما ينقصه الواقع، بل ما ينخرط في سيرورة ترهّن متّبعًا المسطّح الذي يعطيه واقعه الخاصّ. يترهّن الحدث المحايث في مطلوب وفي معيش يؤلّفان ما يحصل. ويترهّن مسطّح المحايثة نفسه في **موضوع وذات** ينسب إليهما. لكن، مهما كانت منفصلة قليلًا عن ترهّنها، فإنّ حقل المحايثة هو نفسه افتراضيّ، مثلما الأحداث التي تملأه هي افتراضيّات. تعطي الأحداث أو الفرادات للمسطّح كلّ افتراضيّتها، كما أنّ مسطّح المحايثة يعطي الأحداث الافتراضيّة واقعًا ممتلئًا. الحدث المعتبر بوصفه لا – مترهّنًا (نكرة) لا ينقصه شيء. يكفي أن نضعه في صلة بملازماته: حقل مجاوز، مسطّح محايثة، حياة، فرادات. يتجسّد جرح أو يترهّن في مطلوب أو في معيش، لكنّه هو نفسه افتراضيّ محض على مسطّح المحايثة الذي يدخلنا في حياة. كان جرحي يوجد قبلي[١٩]. ليس مفارقة الجرح بوصفه راهنيّةً عليا، بل محايثته بوصفه افتراضيّة هي دائمًا في وسط (حقل أو مسطّح). ثمّة فرق كبير بين [الأشياء] الافتراضيّة التي تحدّد محايثة الحقل المجاوز، والأشكال الممكنة التي ترهنها والتي تحوّله إلى شيء ما مفارق.

(١٨) حتّى هوسرل يعترف به:

إنّ كون العالم هو بالضرورة مفارق بالنسبة إلى الوعي، حتّى في البداهة البدئيّة، ويبقى فيه بالضرورة مفارقًا. لكنّ هذا لا يغيّر شيئًا بالنسبة إلى واقعة أنّ كلّ مفارقة تنشأ في حياة الوعي وحسب، بوصفها مرتبطةً بهذه الحياة.

انظر،

E. Husserl, *Méditation cartésienne* (Vrin), p. 52.

(١٩) Cf. J. Bosquet, *Les Capitales*, Le Cercle du livre.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة [*]

0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشرّ بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

[*] تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة

١٩	الحوار الدينيّ	Religious Dialogue	19
٢٠	الزمن	Time	20
٢١	عودة المـــتافيزيقا	The Return of Metaphysics	21
٢٢	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	Eschatology	22
٢٣	الجسد (المقدّس والمدنّس)	The Body, Sacred & Profane	23
٢٤	الإيمان	Faith	24
٢٥	الوحـــي	Revelation	25
٢٦	الطبيعة البشريّة [١]	Human Nature [1]	26
٢٧	الطبيعة البشريّة [٢]	Human Nature [2]	27
٢٨	الصدرائيّة والحكمة المتعالية	Mullā Ṣadrā and Transcendent Theosophy	28
٢٩	الفلسفة عند الأطفال	Philosophy per Children	29

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ِ
u	u	ُ
a	a	َ

p	P	پ
g	G	گ
zh	Zh	ژ
ch	Ch	چ

'	'	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
'	'	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

Immanence: A Life [...]

Gilles Deleuze (1925-1995) (143-154)

Trans. Jamal Naim

Deleuze expounds upon the transcendental field as being distinguished from the experience; it neither refers to an object, nor does it belong to a subject. It is, therefore, a very pure plane of immanence, for it eludes all transcendence, that of the object and the subject as well. Pure immanence is *life*, and nothing else than life. A life that is no longer dependent on a being, and that never submits to an act. Therefore, the transcendent field is plotted by the plane of immanence, and the plane of immanence, in turn, is plotted by *life*.

Key terms: Deleuze; plane of immanence; transcendental field; consciousness; the transcendent and transcendental.

References

E. Husserl, *Méditation cartésienne* (Ed. Vrin)

G. Deleuze and F. Guattari, *L'anti-Œdipe* (Paris : Éd. De Minuit, 1972).

G. Deleuze, Cinéma 1 : *L'image-mouvement* (Paris : Éd. De Minuit, 1983).

__________, *Deux régimes de fous, textes et entretiens* 1975-1995, édition préparée par D. Lapoujade (Paris : Éd. De Minuit, 2003).

__________, *Différence et Répétition* (Paris : PUF, 1969).

__________, *Foucualt* (Paris : Éd. De Minuit, 1985).

__________, *Logique du sens* (Paris : Éd. De Minuit, 1969).

__________, *Nietzche et la philosophie* (Paris : PUF, 1962).

__________, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Éd. De Minuit, 1991).

H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris : PUF, 186).

J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse* (Paris : Aubier).

J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 2003).

Jamāl Na'im, *Gilles Deleuze wa Tajdīd al-Falsafah* (Beirut – ad-Dār al-Bayḍā' : al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2010).

Intuition vs. Reason: Remarks upon Philosophy and Poetry

Muhammad Ali Shamseddine (129-141)

Whilst Arabs were, throughout history, distinguished in both the Qur'an and poetry that were at variance due to certain Qur'anic contexts that bear the poet as an opposite to the prophet, Muslim Sufis were vigilant to the inward shades and dimensions engrained in the Qur'an, which they deemed as quintessential subject in their poetry and ecstatic paradoxes (*shataḥ*). Hence, the two truths, poetic and philosophical, are a manifestation of but a metaphysical disguise. As the philosophical language provides an intellectual bliss, the artistic language, however, wanders off towards wonder. Along these lines, the philosophical text inherently differs from the poetic qua their very approach and implication in their quest towards the hidden or the invisible.

Key terms: Poetry; philosophy; bliss; wisdom; certitude; intuition.

References

'Abu Abdallāh al-Ḥusayn az-Zūznī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt as-Sab'*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Fikr).

B. Markādeh, "Hadhih an-Nihāyah al-Latī Lā Tatawaqqaf 'An al-'Intihā'," *al-'Ākhar* **1** (Beirut: Mu'assasat 40, summer 2011).

D. Ruelle, *Hasard et Chaos* (Paris: Éd. Odile Jacob, 1991).

G. Thomson, *al-Māriksiyyah w-ash-Shi'r*, trans. Mīshel Sulaymān, 1st edn. (Beirut: Dār al-Qalam, 1974).

'Ibn 'Arabī, *Rasā'il 'Ibn 'Arabī*, commentary and preface by Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Intishār al-'Arabī, 2001).

'Ibn Qatībah, *ash-Shi'r w-ash-Shu'arā'*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1985).

'Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fi-mā Bayn al-Ḥikmah w-ash-Sharī'ah min al-'Ittiṣāl*, 3rd edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah lī-ad-Dirāsāt wa-Nashr, 1986).

Khalīl Ḥāwī, *Falsafat ash-Shi'r w-al-Ḥaḍārah*, trans. and preface by Rītā 'Awaḍ (Beirut: Dār an-Nahār, 2002).

M .Heidegger, *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1977).

Plato, *al-Jumhūriyyah*, trans. Ḥannā Khabbāz (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī).

Sāmī 'Adham, *Mā Ba'd al-Falsafah, al-Kawus, at-Tashaẓī, ash-Shayṭān al-'A'ẓam* (Beirut: Dār Kitābāt, 1996).

P. Bouédron, *Doctrines psychologiques de Saint Grégoire de Nysse* (Nantes: Imprimerie H. Charpentier, 1861).

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire, L. Bricault and C. Bonnet (eds.) (Leiden: Brill, 2013).

Ph. Schaff and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5 (Edinburgh: T & T Clark, 1892).

St. Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. C. P. Roth (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993).

Papers and Studies

The Soul in Saint Gregory of Nyssa

Goerges Kawwam (115-127)

Saint Paul Institute - Beirut

The soul, in its very nature, embraces a divine firebrand, for the divine is its very source. Upon its very creation, a kind of communion springs out amongst the very soul and the abode thereof. That human soul, further, cultivates upon the real and good: the real that ever purifies its continual chivalry to reach upon its archetype, and the good that cultivates in its spiritual weave an inclination towards the perfect and beneficial that satisfies its very nature. The soul has a transcendent origin unlike other bodily faculties. Hence, this source, as Saint Gregory puts, engenders from the divine, for it resembles God, and created on the divine image.

Key terms: Saint Gregory of Nyssa; body; nature; *imago Dei*; divine knowledge; life and death.

References

A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* 324-1453 (Madison, 1952).

A. M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (Supplements to Vigiliae Christianae) (Leiden: Brill, 2007).

Aristotle, *De Anima*: *The Soul*, Περὶ Ψυχῆς, trans. M. Shiffman (Newburyport: Focus Publishing and R. Pullins Co., 2011); *De L'Ame*, trans. A. Jannone, ed. E. Barbotin (Belles Lettres, 2002).

B. E. Fitzgerald, *Saint Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection* (Souderton, 2004).

E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: Eerdmans, 2003).

H. U. von Balthasar, *Presence and Thought, An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (San Francisco: Ignatius Press, 1995).

__________, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988).

'Ilyās Kuwayter al-Mukhallisṣī, *al-Kiddīs Basilyus al-Kabīr* : *Ḥayātuh*, *'Abḥāth 'Anh*, *Mawā'iẓuh* (Jounieh: al-Maktabah al-Būlīsiyyah, 1989).

N. G. Jennings, *Theology as Ascetic Act*: *Disciplining Christian Discourse* (New York: Peter Lang Publishing, 2010).

The Dialects of Pain

Samir Kheireddin (101-112)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

To bring about a clear understanding of pain, one should not expound upon pain qua pain. Rather pain should be cultivated for one to fathom what transcends it. Pain manifests in the human self, in which it is naturally engrained. It is the very same pain that afflicts the human of the past, present, and future. By and large, it is inevitable that pain and feeling per se are concomitant: inasmuch as feeling is not actualized, pain would not be brought about as well. Along these lines, pain is associated with the feeling of the moment; however, that moment qua moment would be normative in the geneses of the human.

Key terms: Self; nature and pain; patience; grief; faith; *ghayb* (Unseen) and sensible; *an-nash'ah*; *Tafsīr al-Mīzān*.

References

'Abd al-'Aẓīm al-Muhtadī al-Baḥrānī, *Min 'Akhlāq al-'Imām 'Alī*, 1st edn. (Qum: 'Intishārāt ash-Sharīf ar-Raḍiyy, 2001).

'Alī aṭ-Ṭabrasī, *Mishkāt al-'Anwār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1418 H.).

Ḥusayn aṭ-Ṭabrasī, *Mustadrak al-Wasā'il* (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt lī-'Iḥyā' at-Turāth, 1988).

'Ibn 'Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah* (Qum: Mu'assast 'Ismā'īliyyān lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, s.d.).

Muḥammad ar-Rīshahrī, *Mīzān al-Ḥikmah* (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1416).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1983).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn, s.d.).

Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī*, commentary by 'Abū Ḥasan ash-Sha'rānī, ed. 'Alī 'Āshūr (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Mājed Fakhrī, *Tārīkh al-Falsfah al-Yūnaniyyah min Ṭālīs 'īlā 'Aflūṭīn wa-Burklis*, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ilm lī-al-Malāyīn., 1991).

Muḥammad Luṭfī Jum'ah, *Tārīkh Falāsifat al-'Islām* (Cairo: Dār al-'Ilm lī-al-Malāyīn, s.d.).

Plato, *Fīdūn*, trans. Shawqī Tamrāz, 1st edn. (Beirut: ad-Dār al-'Ahliyyah, 1994).

Tāhā Abd as-Salām Khaḍīr, *as-Sa'ādah al-Quṣwā fī Falsafat 'Ibn Miskāwayh wa-Ṭuruq Taḥṣīlihā* (Cairo: Jāmi'at al-'Azhar, 1991).

Wafīq Gharīzī, *Shupinhāwir wa-Falsafat at-Tashā'um*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Farābī, 2008).

Yūsuf Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-'Islāmiyyah al-Ḥadīthah* (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

__________, *Tārīkh al-Falsafah al-'Ūrubiyyah fī al-'Aṣr al-Waṣīṭ*, 3rd edn. (Cairo: Dār al-Ma'ārif, s.d.).

__________, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnaniyyah*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

The Concept of Pain in Ethics

Hasan Rida (91-100)

Lebanese University

Pain is a central theme amid the sphere of human concerns as per the very individual and community both, upon approaching the principles of ethics in eastern and western philosophies equally, as it is an inevitable, tenable factor in the arching the ethical thinking. Pain thereby arches and forms the very principle of ethics. When ethical principles were dressed with a firm metaphysical mantle upon the medieval era, they clung to an established doctrinal system that deemed pleasure and pain as being outside the sphere of matter, qua matter. Whereas certain oriental philosophies plotted schemas for salvation as per the very individual, western philosophies theorized for the canonization of salvation qua its communal aspect, to envisage accordingly individual ethics unto the context of community.

Key terms: Virtue; pleasure; 'Ibn Miskāwayh; Schopenhauer; ethics; happiness; existence; knowledge.

References

A. Schopenhauer, *al-'Ālam 'Irādah wa-Tamaththul*, trans. Sa'īd Tawfīk, ed. Faṭimah Mas'ūd (Cairo: al-Majlis al-'A'lā lī-ath-Thaqāfah, al-Mashrū' al-Qawmī lī-at-Tarjamah, 2006).

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Mawsū'at al-Falsafah*, 1st edn. (Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 2006).

E. Kant, *Naqd al-Aql al-'Amalī*, trans. Muḥammad 'Aḥmad ash-Shībānī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Yaqaẓah al-'Arabiyyah, 1970).

__________, *'Usus Metāfīzīqā al-'Akhlāq*, trans. Muḥammad Fatḥī ash-Shunayṭī, 1st edn. (Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970).

Fu'ād Kāmil, al-*Fard fī Falsafat Shupenhāwir* (Cairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah lī-al-Kitāb, 1991).

H. Spencer, *Principes de psychologie*, trans. Th. Ribot and A. Espinas (Paris: Félix Alcan, 1982).

'Ibn Miskāwayh, *Tahdhīb al-'Akhlāq wa-Taṭhīr al-'A'rāq*, ed. 'Imād Hilāl, 1st edn. (Qum: Ṭalī'at an-Nūr, 2005).

J. P. Sartre, *al-Wujūd w-al-'Adam*, trans. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ādāb, 1996).

'Akbar al-Ghafārī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1367 H.S.).

__________, *'Uṣūl al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar al-Ghafārī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1365 H.S.).

Muḥammad Jawād al-Balāghī, *ar-Riḥlah al-Madrasiyyah* (Beirut: Dār az-Zahrā' lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bahbūdī (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983).

Pain: a Divine Action and a Human Ascension

Ali al-Musawi (79-89)

Al-Mustafa International University - Beirut

It is inevitable that there is a kind of relation among the body and soul, for the soul recognizes the body, embracing pain and affliction that befall upon the very body. It has been a matter of consensus amongst some scholars that pain per se is characterized by two folds: (1) being a divine action decreed upon humans, depriving them from welfare and pleasure, thereby expounding upon pain from the perspective of the divine justice; and (2) being inflicted upon humans to acquire ascension and cultivate their very human essence. In this vein, pain becomes a divine grace, transcending humans, qua humans, towards their primordial perfection.

Key terms: Divine justice; divine wisdom; good and evil; trials; compensation.

References

'Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūṣī, *al-'Iqtiṣād al-Hādī 'lā Tarīq ar-Rashād* (Tehran: Maṭba'at Chihlistūn, s.d.).

'AL-'Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'I'tiqād*, commentary by Ḥasan Zādah al-'Āmulī, 7th edn. (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1417 H.).

'Al-'Imām 'Alī, *Nahj al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, s.d.).

__________, *Nahj al-Balāghah*, ed. and commentary by ash-Sharīf ar-Raḍiyy (Beirut, 1967).

'Ash-Shaykh aṣ-Ṣadūk, *Thawāb al-'A'māl*, 2nd edn. (Qum: Manshūrāt ar-Raḍiyy, 1368 H.S.).

'Ibn Maytham al-Baḥrānī, *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*, commentary by 'Aḥmad al-Ḥusaynī, 2nd edn. (Qum: Maṭba'at aṣ-Ṣadr, 1406 H.).

Ḥusayn al-Burūjardī, *Jāmi' 'Aḥādīth as-Shī'ah* (Qum: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1409 H.).

Ja'far as-Subḥānī, *al-'Ilāhiyyāt*, 1st edn. (Beirut: ad-Dār al-'Islāmiyyah, 1989).

Muḥammad ar-Rīshahrī, *Mīzān al-Ḥikmah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1416 H.).

Muḥammad b. 'Isḥāq al-Kulaynī, *al-Furū' min al-Kāfī*, commentary by 'Alī

éditions de minuit, 1973).

__________, *Les Rites d'interaction*, trans. A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1974).

G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris: Dunod, 2006).

Ḥakīm Mīlūd, *al-Karāmah aṣ-Ṣūfiyya fī Talmasān* (Algeria: Jāmi'at Talmasān, 1998).

'Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawza, 1405 H.).

Kāsim ash-Shawwāf, *Dīwān al-'Asāṭīr*, 1st edn. (Beirut: Dār as-Sāqī, 1997).

Larousse, Dictionnaire de la langue Française (Ed 1988).

M. Eliades, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1 (Paris: Payot, 1989).

__________, *Le mythe de l'eternel retour* (Folio Essais, 2001).

Muhamed Sabour, "La Lutte pour le pouvoir et la respectabilité dans le champ universitaire arabe," *Revue International Des Sciences Sociales* **135** (1993).

Muḥammad Ḥusayn Dakrūb, *al-'Antrūbūlūjya, adh-Dhākirah, al-Mu'āsh* (Beirut: Ma'had al-'Inmā' al-'Arabī, 1984).

Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd, *'Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa-'Āliyyāt at-Ta'wīl*, 6th edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2001).

Nūr ad-Dīn aṭ-Ṭūlbī, *ad-Dīn w-aṭ-Ṭaqs w-ash-Sha'īrah*, trans. Wajīh al-Ba'īnī, 1st edn. (Beirut – Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1988).

P. Ansart, *Ideologie, conflits et pouvoir* (Paris: PUF, 1977).

R. Merton, *Eléments de méthode sociologique* (Paris: Pion, 1965).

Sameul Noah Kramer, *Min al-Wāḥ Sūmar*, trans. Ṭāha Bāqir (Baghdad: Maktabat al-Khuthnā, s.d.).

Ṭaha Bāqir, *Malḥamat Gilgāmish* (Baghdad, s.d.).

Ancient Myths: The Significance of Rite and Ritual in the Philosophy of Pain

Ahmad Majed (55-77)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Rituals have a presence per se amid this world, for they represent a certain aspect of the human being. Rituals vary as per different founding cultural contexts. And they further weave the very identity of human beings. Being a very act of communication, ritual practices aim at creating a unique collective experience, to reify certain ideas presented in the collective mind of the community. As such, rituals symbolize what is implicit and engrained. Whereas rituals are analogues to the written, then myths constitute the verbal facets per se. They are both concomitant as to plot the very incident, to constitute therefore but a complete unit. From the rituals imparted with pain, relations engender bringing about the belonging of the individual to the community.

Key terms: Myths; pain; rituals; rites; collective imaginary; memory; the sacred.

References

ʻAbd al-Bāsiṭ Sīdā, *Min al-Waʻī al-ʻUsṭūrī 'ilā Bidāyāt at-Tafkīr al-Falsafī*, 1st edn. (Damascus: Dār al-Ḥaṣād, 1995 H).

ʻAbd al-Ḥamīd Yunus, "al-Fulklūr w-al-Mīthūlūjya," *ʻĀlam al-Fikr*, **3**:1 (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lī-ath-Thaqāfah, 1072).

Al-Khalīl b. 'Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-ʻAyn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and 'Ibrāhīm as-Sāmirā'ī, 2nd edn. (Qum : Dār al-Hijra, 1409 H.).

Al-'Usṭūrah Tawthīq Ḥaḍārī, qism ad-Dirāsāt w-al-Buḥūth, Jamʻiyyat at-Tajdīd ath-Thaqāfī (Bahrain - Damascus: Dār Kīwān, 2009).

B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926).

C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

Claude Levi Strauss, *al-'Usṭūrah w-al-Maʻnā*, trans. Shukrī ʻAbd al-Ḥamīd, revised by ʻAzīzah Ḥamzah, 1st edn. (Baghdad: Dār ash-Shu'ūn ath-Thaqāfiyyah al-ʻĀmah, 1986).

D. Oswald, *Dire et ne pas dire* (Paris: Herman, 1972).

E. Fromm, *Psychanalyse et religion* (Paris, 1968).

E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. par A. Kihm (Paris: les

Pain in Christian Literature

Cyril Salim Bustros (45-54)

Melkite Greek Catholic Archeparchy of Beirut and Byblos - Beirut

Pain is a part of the human life, a part qua part of its entity and nature, for the human is a spiritual bodily being. Humans are distinguished with a two fold aspect: the inward and outward. Along these lines, the pain that befalls the inward aspect, qua feelings per se, is far deep vis-à-vis the pain that inflicts the very body. Pain is hardly seen as a divine retribution. Rather, it is, in particular, a symbol of the limitedness and weakness per se of the human being. Upon dealing with the treatise of pain, one should expound upon the very pain, qua pain, but rather as it is a symbol of weakness and limitedness both. Further, the stance of the merciful human being before the suffering other manifests the very divine glory and love. It is then through baptism that Christians partake in the journey of Jesus through life, death, and resurrection, initiating from the resurrection of Jesus inasmuch as it is a very victory over death and pain. The biggest pain, however, lies in holding not our egoism so dear, to acquire, accordingly, the victory of resurrection.

Key terms: Human nature; time; limitedness; love; *Imago Die*; redemption; hope; logos.

'Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt w-at-Tanbīhāt*, 1st edn. (Qum: Nashr al-Balāghah, 1357 H.).

Kāẓim al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī, *Tazkiyat an-Nafs*, 1st edn. (Qum: Dār al-Fiqh lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1422 H.).

Mullā Hādī Sabziwārī, *Sharḥ al-'Asmā' al-Ḥusnā*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Urwah al-Wuthqā, 2008).

Muḥammad 'Alī Shāh 'Ābādī, *Rashaḥāt al-Biḥār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2010).

Mullā Ṣadrā, *al-'Asfār al-'Arba'ah* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Towards a Philosophical - Mystic Approach to the Concept of Pain in Islamic Thought

Hasan Badran

(17-43)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Pain as per the Islamic intellectual tradition examined many a consideration through which the pure status of existence intertwines with the pure status of knowledge, or it may diverge either, for pain was deemed as being a mere qualified conscious that belongs to the potentialities of the body and the sensible qualities thereof. Hence, pain was excluded from ruling, effective circles. It was then regarded as a defect transcending man's body. Pain was also dismissed, as per mainstream philosophical tradition, from the circle of being, so that to be established in the circle of evil nothingness, leading to conceptual confusions at the heart of the very concept of pain. It was doomed to negativeness, inasmuch it is of no effectiveness upon man's life. Nonetheless, sustainable efforts were devoted to reestablish the very identity of pain, within a frame that manifests the representations thereof engrained in man's psychological, intellectual, and physical capacities. Such attempts introduced a mystic approach (to pain) imparted with a spiritual hue, embraced with mercy, and attracted by the pain of detachment, and longing towards the return to early roots.

Key terms: Psyche quality; philosophical truth; being and nothingness; the pain of detachment; mercy; Muḥammad ʻAlī ash-Shāh ʼĀbādī; al-ʼImām al-Khumaynī.

References

ʼAbū Bakr al-Kulābādhī, *at-Taʻarruf lī-Madhhab ʼAhl at-Taṣṣawwuf*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIslāmiyyah, 1993).

Al-ʻAllāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-ʼIʻtiqād*, commentary by Ḥasan Ḥasan Zādah al-ʼĀmulī (Mu'assasat an-Nashr al-ʼIslāmī, 1407 H.).

Al-Fakhr ar-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (Qum: ʼIntishārāt Bīdār, 1370 H.).

Al-ʼImām al-Khumaynī, *al-ʼĀdāb al-Maʻnawiyyah lī-aṣ-Ṣalāt*, trans. ʼAḥmad al-Fihrī, 1st edn. (Damascus: Dār Ṭlās, 1984).

__________, *al-ʼArbaʻūn Ḥadīthan*, trans. Muḥammad al-Gharawī, 4th edn. (Beirut: Dār at-Taʻāruf, 1992).

__________, *Waṣāyā ʻIrfāniyyah - Tajalliyāt Raḥmāniyyah*, 3rd edn. (Beirut: Bayt al-Kātib lī-an-Nashr w-at-Tawzīʻ, 2007).

The Position of Pain in the Philosophy of Civilization

Hasan Jaber (9-15)

The Lebanese University - Saida

By and large, pain is imparted with positivity before pleasure or happiness that embrace negativity. The very first pain engrains in the soul an impetus; and it, further, stimulates the intellect to scrutinize the world, whilst out of pleasure reliance and compliance spring out. Pain per se has a multi-facets: the material and spiritual pain, and the pain of knowledge. These diverse, intertwined hues of pain contribute in arching the civilization, in a manner that such facets could not be separated one from another.

Key terms: Civilization; anxiety; pleasure; intellect; freedom.

References

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Shupenhāwir* (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

Albert Schweitzer, *Falsafat al-Ḥaḍārah*, trans. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Andalus, 1980).

'Ibrāhīm Badrān, an-*Nahḍah wa-Ṣirā' al-Baqā', min Ma'ziq atl-Takhalluf 'ilā 'Āfāq at-Taqaddum* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, s.d.).

J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: Garnier, 1961).

Nadrah al-Yāzajī, "Falsafat al-'Alam," Mawqi' Ma'ābir (Damascus, 2005), retreived from http://www.maaber.org/forth_issue/perenial_ethics_1.htm. Accessed on 25 March 2015.

Sāmī Labīb, "Falsafat al-Ladhah w-al-'Alam," *al-Ḥiwār al-Mutamaddin* **4464**, retrieved from http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416605. Accessed on 15 March 2015.

and (2) human ascension towards perfection. Whilst Hasan Rida contemplates in the position of pain in arching ethics, Samir Kheirreddin, on the other hand, expatiates upon pain qua pain, inasmuch as it is a feeling of the very moment: the moment that would be normative in the genesis of man.

In the segment "Papers and Studies," three different subjects are studied. In the very first paper, Georges Khawwam deals with concept of the soul in Saint Gregory of Nyssa, shedding light on its nature, source, and relation with the body. Muhammad Ali Shamseddine then proposes remarks on (1) poetry inasmuch as it is sensible pleasure, and (2) philosophy inasmuch as it provides an intellectual pleasure; yet both are a manifestation of but a one metaphysical truth. In the third paper, we present a translation for Gilles Deleuze's "Immanence: a life [...]," in which he outlines his concept of immanence inasmuch as it is a life and nothing other than *life*.

The Issue

It is quaint to expound upon the very question of pain, as though you are plotting a sort of illumination that would unfold following undermining hardships that are all at variance.

As if the clay engrained in man's body is in need for an injury to reveal what is engrained in. Such pain would then attack you to introduce you unto light out of the darkness of your clay, to reach upon very illumination.

In order to branch off your clay you need an injury that begets in your self a communion following separation, to transcend the very body towards what is higher. Pain as such has an aim. It is the very injury that renders man awake afar from heedlessness, bringing him towards communion. This is the very notion of trial that Allah expounded upon in the Qur'an, declaring "We will surely test you with a measure of fear and hunger and a loss of wealth, lives, and fruits; and give good news to the patient."[1]

Hence, divergent are the opinions towards pain.

Hasan Jaber commences the Issue, writing upon the role pain occupies in establishing civilizations. In the second paper, Hasan Badran suggests his twofold approach towards pain, consisting of (1) a philosophical and (2) mystic aspects, expounding upon the identity of pain qua pain, and the representations thereof. Samir Bustros, however, plots the concept of pain inasmuch as it is a central part of human nature as per Christian literature, whereby the glory of God manifests.

Ahmad Majed presents a reading in the position of pain in ancient myths that vary from one culture to another, tackling the implications of rites and rituals in the philosophy of pain. The fifth paper, by Ali al-Musawi, deals with the concept of pain as per being (1) a divine action depriving humans from affluence and pleasure,

(1) *Sūrat al- Baqarah* (*The Heifer*), v. 155. Cf, *The Qur'an, With a phrase-by-phrase English Translation*, trans. 'Ali Quli Qarā'ī (London: ICAS Press, 2005).

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 30 (2015)